

الكتاب
السادس
والأربعون

الطريق إلى المعرفة

د. أحمد أبوزيد

١٥ أكتوبر ٢٠٠١

كتاب العربي

سلسلة فصلية تقدم مجموعة من المقالات والموضوعات لكاتب واحد أو موضوعاً واحداً تتناوله عدة أقلام.

رئيس التحرير : د. سليمان العسكري

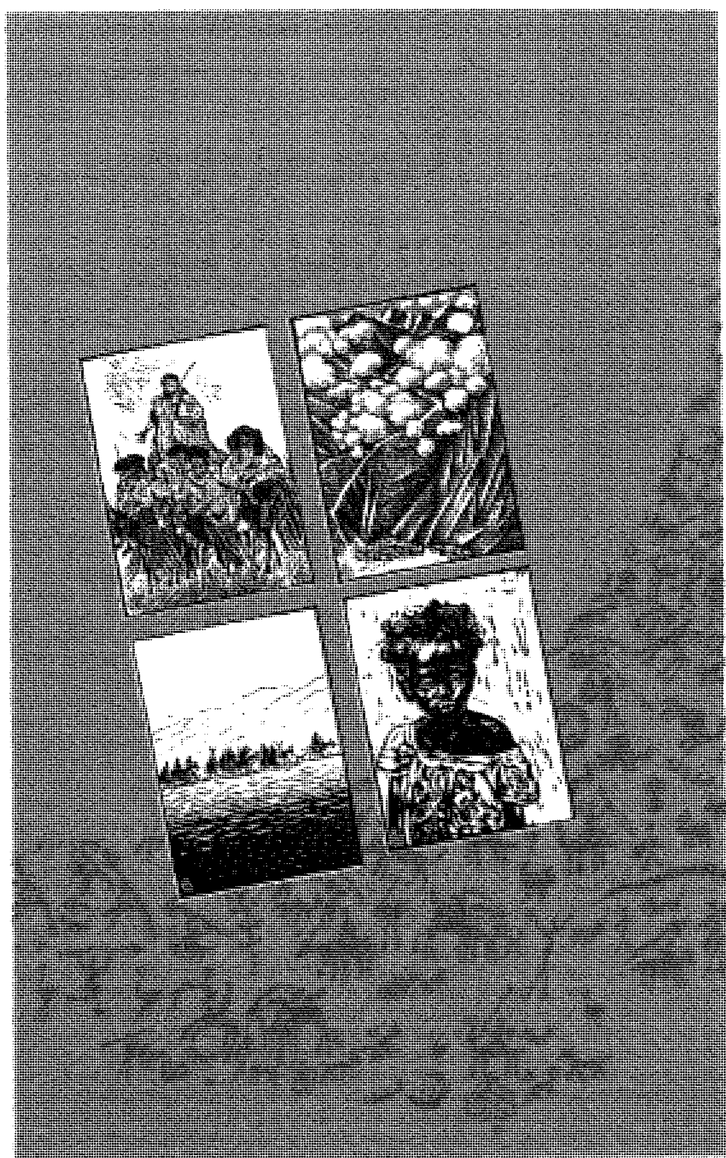
عنوان الكتاب: الطريق إلى المعرفة
المؤلف: د. أحمد أبو زيد
الناشر: مجلة «العربي»
الطبعة الأولى: ١٥/ ١٠/ ٢٠٠١
تصميم الغلاف واللوحات: للفنان محمد حجي

رقم الإيداع في مكتبة الكويت الوطنية :
ردمك ٩٩٩٠٦-٣٨-٠٨-X ISBN99906-38-08-x

العنوان: ص.ب: ٧٤٨ الصفاة - الكويت - الرمز البريدي: ١٣٠٠٨
مبنى وزارة الإعلام رقم (٢) شارع الصحافة - الشويخ

Al-Arabi Book, 46Th
The Title :The Road To Knowledge
Author :Dr. Ahmad Abozaid
15 October 2001
Publisher: Al-Arabi Magazine.

E. mail:
arabimag@qualitynet.net



تقديم

الأنثربولوجيا.. وازدهار المعرفة

بقلم د. أحمد أبوزيد

يضم هذا الكتاب عدداً من المقالات التي سبق نشرها في مجلة العربي خلال العقدين الأخيرين من القرن الماضي (القرن العشرين)، مع بعض استثناءات قليلة، ولذا، فهي تكشف إلى حد كبير عن جانب من اهتماماتي الفكرية أثناء تلك الفترة كما تعبر بشكل أو بآخر عن موقفي من عالم المعرفة الرّحب الفسيح، وعن الأسس والمبادئ التي تقوم عليها عملية الاختيار والانتقاء من مجالات المعرفة المتباينة وفروعها المتنوعة، مثلما تفصح عن الأسلوب الذي أتّبعه في العادة في معالجة تلك الاختيارات وعرضها - أو عرض بعضها - على القراء الذين أتصوّر أنهم قد يهتمون بقراءة ما أكتب. . . وتنوع الموضوعات التي تتناولها هذه المقالات تبيّن في الوقت ذاته، طبيعة الطريق الطويل الشاق الذي كان يتعيّن عليّ أن أسلكه في البحث عن ذلك الجانب من المعرفة الذي يؤلف تكويني الذهني والوجداني، والذي يجد القارئ بعض ملامحه العامة في أواخر الفصل الرابع من الكتاب.

وثمّة - بغير شك - عوامل كثيرة معقدة ومتشابكة تتداخل معاً وتتفاعل لتحديد معالم الطريق الخاص الذي يسلكه أي طالب للمعرفة، وهي عوامل تتعلق بالتنشئة الأولى والمبكّرة وبالوسط الاجتماعي والثقافي الذي ينشأ فيه

الفرد، والمؤثرات البيئية - بالمعنى الاجتماعي والثقافي الواسع للكلمة - والتيارات الفكرية والأدبية والفنية التي يتعرض لها طيلة حياته، وكذلك رغبته هو نفسه في الإفادة من هذه المؤثرات والتيارات وقدرته على الاستجابة لها واستيعابها وتمثيلها وتطويعها لمتطلباته الثقافية ونزعته إلى التعبير عنها، وإمكاناته الخاصة بالقدرة على التواصل والتوصيل للآخرين، ومدى وضوح الرؤية أمامه في تحديد الهدف الذي يريد تحقيقه من ارتياد طريق المعرفة المليء بالصعوبات.

وتسجل هذه المقالات آراء وأفكار ومواقف مجموعة مختارة من كبار المفكرين والفلاسفة والأدباء والعلماء في الغرب ومعظمهم مفكرون معاصرون وبعضهم لا يزال على قيد الحياة. كما تهتم هذه المقالات بوجه خاص بتعرُّف نظرة هؤلاء المفكرين إلى ذاتهم وإلى الآخرين، وتعاملهم مع الكون الذي يحيط بهم، كما تحاول استكشاف معالم الطريق الذي سار فيه كل منهم خلال حياته الفكرية والعملية ومعاناته في طلب المعرفة، والعوامل التي تدخلت في تكوينه الفكري والثقافي، كما تعرض للانتقادات التي توجَّه إلى تلك الآراء والمواقف.

فلكل مفكر أو عالم أو أديب أو فنان أسلوبه الخاص في ارتياد الطريق إلى فرع المعرفة الذي اختاره لنفسه أو الذي فرضته عليه الظروف (كما يحدث في بعض الأحيان). والكشف عن هذه الملامح يتطلب في العادة بذل الكثير من الجهد لتعرف دقائق حياة المفكر والظروف التي أحاطت به، وبتكوينه المعرفي وإن كانت هناك حالات يحكي فيها المفكر بطريقته الخاصة - ومن تلقاء نفسه - تفاصيل التجربة التي مرّ بها، كما هو الشأن مثلاً بالنسبة لتجربة الفيلسوف مرسيا إلياده أو تجربة الأنثروبولوجي كارلوس كاستنيدا.

وعلى أيّ حال، فإن ارتياد الطريق إلى المعرفة يعتبر دائماً تجربة ذاتية فريدة مدهشة وعميقة وتحتاج إلى الدراسة والتأمل والبحث في طبيعة العلاقة بين المفكر ومجتمعه وعالمه الذهني الخاص، الذي يتحرك داخله ومعرفة خصائص تفكيره وتوجهاته العقلية والوجدانية وطريقته في

تذليل العقبات والصعوبات التي واجهته، وإسهامه في مجال المعرفة الذي ارتبط اسمه به. فالأصل في المعرفة هو الدهشة أو الاندهاش، الذي يثير التساؤل والتأمل والتفكير، ويدعو إلى البحث وإلى التفتيش والتنقيب في أعماق الذات وأحداث الحياة والعلاقات بين الناس وأسلوب التعامل مع الواقع الذي يلمسه المفكر في الحياة اليومية وكذلك (الواقع المثالي)، الذي يتوهم إمكان تحقيقه. فلكل مفكّر من المفكرين الذين نعرض لهم في هذه المقالات رؤية خاصة به، كثيراً ما تكون متمردة على الواقع المحسوس الملموس ورافضة للآراء والأفكار والأوضاع السائدة في المجتمع أو التي تعتبر إحدى سمات العصر الذي يعيش فيه، ولذا، يريد أن يغيرها ويستبدل بها أفكاراً وأوضاعاً أفضل يسودها قيم الخير والفهم والتسامح والاحترام المتبادل والإعلاء من شأن الإنسان الفرد وتحقيق العدالة والمساواة.

ويجمع بين كل هذه المقالات، موقف منهجي واحد، مستمد من التخصص العلمي الذي اخترته لنفسي وهو الأنثربولوجيا. فالأنثربولوجيا كدراسة للإنسان في مختلف أبعاده البيوفيزيقية والاجتماعية والثقافية علم شامل يجمع بين مجالات وميادين متباينة ومختلفة بعضها عن بعض، اختلاف علم التشريح عن تاريخ تطور الجنس البشري والجماعات العرقية، وعن دراسة النظم الاجتماعية من سياسية واقتصادية وقرابية وقانونية ودينية وما إليها، وكذلك عن الإبداع الإنساني في مجالات الثقافة المتنوعة التي تشمل التراث الفكري وأنماط القيم وأنساق الفكر والإبداع الأدبي والفني، بل والعادات والتقاليد ومظاهر السلوك في مختلف المجتمعات الإنسانية، وإن كانت لا تزال تعطي عناية خاصة للمجتمعات التقليدية.

ولقد كنت دائماً أعتقد أن مجال الأنثربولوجيا واسع سعة الحياة ذاتها بحيث يشمل كثيرا جداً من مظاهر الحياة الفكرية باتجاهاتها وتياراتها ومذاهبها العديدة، وهو الأمر الذي لم يفهمه الكثيرون من الأنثربولوجيين في العالم العربي ممن ضاقت آفاق أفكارهم بحيث انحصرت في عدد من الموضوعات التقليدية لا يكادون يخرجون عنها دون أن يجدوا في أنفسهم الجرأة الكافية

على ارتياد مختلف ميادين المعرفة المتنوعة والمتباينة . وقد يكون ذلك راجعاً إلى ضعف في الإعداد العلمي والتكوين الثقافي وعدم إدراك مدى اتساع نطاق البحث ، ولكنه يرجع بغير شك في المحل الأول إلى قصورٍ في ملكة التخيل وإلى الخوف من الانطلاق والمبادرة .

هذه النظرة الشاملة تميّز أيضا المنهج الأنثروبولوجي الذي يتطلّب دراسة أي موضوع - مهما كانت طبيعته - دراسة كلية متكاملة تحيط بأبعاده المختلفة وبالتفاعل المتبادل بينه وبين كثير من جوانب الحياة السائدة في المجتمع . وقد انعكس ذلك بالضرورة على أسلوب معالجتي لموضوعات هذه المقالات . فالفكر يرتبط ارتباطاً عضوياً بصاحبه وبحياته وبإعداده الفكري وتاريخه الثقافي مثلما يرتبط بالتأثيرات التي أحدثها هو نفسه في الآخرين وفي المحيط الثقافي والمعرفي الذي عاصره . ومن هنا ، كانت هذه المقالات تحاول الإحاطة - بدرجات متفاوتة بالطبع - ليس فقط بالخصائص والمقومات والعناصر الأساسية المميزة لمواقف هؤلاء المفكرين ، بل وأيضاً بحياتهم الخاصة والعامة ، وبعلاقة موضوع المقال بكل النسق الفكري المميز لكل مفكر منهم ، وبالظروف التي ساعدت على إفراز ذلك التفكير وبالآثار التي خلّفها والإسهام الذي أضافه إلى التراث المعرفي ذاته .

ولم يكن لكل هذه الآراء والأفكار والفلسفات أن تظهر وتزدهر في الغرب لولا توافر المناخ الذي يساعد على ذلك والذي يتمثل في حرية التفكير والتعبير عن الفكر بصراحة وقوة ووضوح ، وأيضاً لولا إدراك الإنسان المفكر أو الفنان أو الأديب أن آراءه وأفكاره وإبداعاته سوف تلقى الاحترام والتقدير حتى إن أثارت النقد والمعارضة . فحرية التفكير والتعبير والحركة شرط أساسي لتقدم المعرفة وارتياد الطريق أو الطرق المؤدية إليها . كذلك ، لم يكن يتسنى لهذه الآراء أن تصبح جزءاً من التراث الإنساني لولا توافر وسائل الاتصال والتواصل والتوصيل المناسبة والفعّالة ابتداءً مما يسميه عالم الاجتماع الكندي مارشال ماكلوان (كوكبة جوتنبرج)، إشارةً إلى اختراع الطباعة بكل مقتضياتها ولواحقها وآثارها الاجتماعية والثقافية وحتى

الإنترنت الذي بدأ زحفه الحثيث السريع للسيطرة على عالم المعرفة وإزاحة كوكبة جوتنبرج والكتاب المطبوع من الطريق توطئة لتحويل العالم كله إلى قرية عالمية أو قرية إلكترونية ترتبط بشبكة عالمية جبارة ومعقدة للمعلومات مع إتاحة كل الوسائل والأساليب للتوغل في عالم المعرفة بسهولة. وبعد أن كان طالب المعرفة في وقت من الأوقات يرحل بنفسه متنقلاً بين البلاد للتحصيل والتعلّم والاطلاع واكتساب المعرفة، أصبحت الإنترنت هي التي تنقل أبواب ومجالات وفروع المعرفة المختلفة لطالبها حيثما كان ووقتما يريد، وإن كان كثير من الأنثربولوجيين لا يزالون يرحلون بأجسامهم وعقولهم إلى المجتمعات البدائية والمتخلفة والتقليدية لتعرف أوضاعها الاجتماعية والثقافية على أرض الواقع، كما هو واضح من المقالات الخاصة بكلود ليفي ستروس، وكارلوس كاستنيدا، وأيضاً الفيلسوف مرسيا إلياده.

وإذا كانت الإنترنت تُغري طالب المعرفة بالارتياد والبحث والتنقيب في حقول المعرفة المترامية الأبعاد، فإنها تساعد بذلك، وفي الوقت ذاته، على أن يكون لكل فرد باحث معرفته الخاصة المتميزة، وثقافته المتفردة التي ينتقي عناصرها بنفسه من ذلك القدر الهائل من المعارف التي تتيحها له شبكة المعلومات الدولية الرهيبة. وسوف يساعد ذلك على التنوع الثقافي داخل المجتمع الواحد، وفي ذلك إثراء للمعرفة، وهو الأمر الذي تدعو إليه في الوقت الحالي المنظمات الدولية المهتمة بشئون الثقافة مثل اليونسكو كما يظهر من برنامجها الطموح عن السياسة الثقافية والتنمية تحت شعار (قوة الثقافة).

وعرض هذه النماذج من المعرفة في الغرب بالمنهج الذي اتبعناه خليق بأن يكشف للقارئ العربي ليس فقط عن مدى اتساع وتنوع مجالات المعرفة التي يهتم بها المفكرون والعلماء والمبدعون هناك، وكيف أنهم كثيراً ما يسلكون طرقاً تؤدي بهم إلى دراسة مجتمعات وثقافات غريبة عنهم مثل ثقافة البحر المتوسط وثقافات الشرق الأقصى والثقافات الإفريقية وثقافات الكاريبي وغيرها، ولكنها تبين أيضاً مدى الجدية التي يأخذ هؤلاء المفكرون والمبدعون أنفسهم بها في الدراسة والتحصيل وعرض الرأي ومناقشة الرأي

الآخر. وهذه كلها أمور نحن في أشد الحاجة إلى الاقتداء بها في وضعنا الثقافي والمعرفي الحالي الذي يدعو إلى كثير من الأسى والذي يفتقر إلى المبادرة في ارتياد طرق جديدة تؤدي إلى مجالات معرفية غير تقليدية تستطيع أن تلحق بتيارات واتجاهات الثقافة العالمية. وهذا لا يعني التهوين من شأن الثقافة العربية الإسلامية أو يتناسى وجود روّاد التنوير في العالم العربي - وهم على أي حال، فئة محدودة ولكنها مؤثرة إلى حد كبير - كما أنه لا يعني الإعلاء المبالغ فيه من شأن الثقافة الغربية على حساب الثقافة القومية التي تؤلف عنصراً جوهرياً في الشخصية العربية المتمايزة. وكل ما يعنيه هو الدعوة إلى فتح كل النوافذ على الثقافات الأخرى وبوجه أخص الثقافة العربية التي هي ثقافة العصر للتعرف عليها ودراستها والاقتداء بها، فيما يتفق مع مقوماتنا الثقافية الخاصة. وكذلك، فتح جميع الأبواب أمام مختلف الثقافات لاستقبال مختلف التيارات والاتجاهات والمذاهب الفكرية والأدبية والفنية، والانتقاء منها، والإغضاء عن أسطورة الغزو الثقافي. فالثقافات - ومنها الثقافة العربية - تزدهر وتنمو وتتقدم بالاتصال والاحتكاك والتأثير المتبادل والاستعارة والاستيعاب. وليست هذه المقالات إلا دعوة للسير في هذا الطريق الصعب الشائك نحو المعرفة.

الفصل الأول

تيارات فكرية

اعترافات بيير رفيير *

بيير رفيير فلاح عادي كغيره من الفلاحين في نورماندي بفرنسا. ارتكب في يوم ٣ يونيو ١٨٣٥ جريمة قتل ولكنها لم تكن كغيرها من جرائم القتل التي كثيراً ما يرتكبها الفلاحون، إذ كان ضحيتها أمه الحامل وأخته ذات الثمانية عشر عاماً وأخاه الصغير ذا السبعة أعوام. وقد حكم على رفيير بالإعدام ثم خفف الحكم إلى السجن مدى الحياة. وفي فترة الأيام العشرة (من ١٠ إلى ٢١ يوليو ١٨٣٥) التي أمضاها في الحبس قبل تقديمه للمحاكمة كتب اعترافاته بناء على طلب المحققين، وهو اعتراف طويل نسبياً يقع في أربعين صفحة من الحجم الكبير وبه كثير جداً من التفاصيل. وفي عام ١٨٤١ أي بعد أربعة أعوام ونصف عام من الحكم عليه بالسجن شنق نفسه في زنزانته، وبذلك أسدل الستار تماماً على قصة الفلاح المجرم وجريمته.

ولكن في عام ١٩٧١ عثر الفيلسوف البنائي الفرنسي ميشيل فوكو على تلك الاعترافات في ملفات اقليم كالفادوس في نورماندي، وأفلحت الوثيقة في أن تثير اهتمامه بحيث عقد ندوة بحث لمناقشتها. ثم عكف على تتبع القضية وجمع كل ما يتعلق بها من وثائق وتقارير وقام هو وعشرة من تلاميذه ومريديه بدراستها كلها وتحليلها ثم نشر ذلك كله عام ١٩٧٣ في كتاب جعل عنوانه الجملة الافتتاحية

* العربي - العدد ٢٨٨ - نوفمبر ١٩٨٢م.

في تلك الاعترافات وهي: «أنا بيير رفيير، لما كنت قد ذبحت أمي وأختي وأخي . . .». وفي عام ١٩٧٥ تم تصوير أحداث الكتاب في فيلم سينمائي ظهر فيه فوكو نفسه في دور أحد القضاة الذين حاكموا رفيير. وبذلك أصبحت هذه الاعترافات جزءاً مهماً من التراث العلمي في المدرسة البنائية الفرنسية بعد مرور قرن ونصف على ارتكاب الجريمة. فما قصة هذه الجريمة وتلك الاعترافات؟ وما الذي جعل مفكراً جاداً مثل ميشيل فوكو يهتم بها كل هذا الاهتمام؟

لاشك أن الصدفة لعبت دوراً كبيراً في ذلك كله. في العام الجامعي ١٩٧١-١٩٧٢ كان فوكو يحاضر في الكوليج دي فرانس في موضوع «نظريات ونظم العقوبات» وفي أثناء إعداد محاضراته والبحث في المراجع والوثائق التي يمكن الاستعانة بها، وجد بعض الاشارات السريعة الى تلك الجريمة في عدد من المجلات العلمية القديمة. وأثار دهشته قلة ما كتب عنها في ذلك الحين رغم أن الجريمة لم تكن جريمة عادية. ولذا عمل على جمع كل ما يمكن جمعه حولها، وأمكنه بذلك أن يصل إلى تلك الاعترافات وإلى كل الوثائق المتعلقة بالجريمة من تقارير الأطباء الشرعيين الذين فحصوا جثث القتلى إلى شهادة الشهود إلى محاضر المحكمة إلى كثير من قصاصات الجرائد والمجلات التي أشارت إلى الحادث وقت وقوعه.

ثم زاد اهتمامه بالقضية كلها بعد أن اطلع على الاعترافات والطريقة التي سجل بها بيير رفيير وقائع الجريمة، والظروف والملابسات التي تمت فيها، والأسباب والدوافع التي دفعته إلى ارتكابها، ومشاعره وأفكاره وخواطره بعد أن اقترف جريمته. وفوكو نفسه يقول في ذلك إنه لم يكن ليخصص عاماً ونصف العام لدراسة القضية والوثائق لولا، «جمال اعتراف رفيير».

ولقد حرص حين نشر كتابه أن تظهر الاعترافات في صورتها الأصلية، فلم يحاول أن يصحح ما بها من أخطاء هجائية أو غير ذلك، كما لم يحاول تفسير أفعال رفيير وسلوكه حتى لا يضطر إلى الالتجاء إلى التأويلات السيكولوجية أو الطبية أو القانونية أو الإجرامية، وهو الأمر الذي يرفضه فوكو وغيره من البنائيين الفرنسيين بحكم منهجهم البنائي الذي يهتم في المحل الأول بالتحليل اللغوي

ويعطي أولوية مطلقة لتحليل (النص) وفهمه.

ولم يكن فوكو على هذا الأساس يؤمن بجدوى أي «مقال Discours» بآخر خارج النص ذاته لفهم المشكلة ويرى أن مثل هذه التأويلات تؤدي في آخر الأمر إلى التبسيط والاختزال والتقليص وليس إلى الفهم.

ولقد كان فوكو منطقياً مع نفسه حين اهتم بتلك القضية وبذل كل تلك الجهود لدراستها ونشر وثائقها، إذ كان ينادي في ذلك الوقت - ولايزال بضرورة إتاحة الفرصة للمجرمين ونزلاء السجون للتحدث بأنفسهم عن أنفسهم وعن التجارب التي مروا بها وقد اشترك مع عدد من المثقفين الفرنسيين في تكوين جماعة لجمع المعلومات عن حياة السجون أسماها «جماعة معلومات السجون» Groupe d'information Sur les prisons وعاونه في ذلك عدد من السجناء السابقين ووضعوا استمارة بحث وزعوها على حوالي ألف شخص من نزلاء السجون والمساجين السابقين وعائلاتهم والمحامين وعدد من المتعاطفين مع المجرمين.

ولم يكن هدف الجماعة التحدث باسم المجرمين أو الدفاع عنهم أو إظهار مشكلتهم أمام الرأي العام وإنما كان هدفها مساعدة هؤلاء المجرمين ونزلاء السجون عامة على أن يتحدثوا عن أنفسهم ويضعوا قضاياهم بكل جوانبها أمام المجتمع في ضوء المعطيات الاجتماعية التي لابست ارتكاب جرائمهم وكذلك لفضح الأوضاع الشنيعة القائمة في السجون الفرنسية.

وبطبيعة الحال أثار تكوين هذه الجماعة ردود فعل متباينة في المجتمع الفرنسي الذي كان يعجب على الخصوص لأستاذ الكوليج دي فرانس الذي ينضم لجماعة لا تدافع عن حقوق الفقراء بل يتبنى قضية المجرمين والخارجين على القانون وعلى المجتمع. ويجب ألا ننسى أن فوكو كان مشغولاً في ذلك الحين بالإعداد لكتابه عن «التهذيب والعقاب: مولد السجن» الذي ظهر عام ١٩٧٥. فمشكلة الجريمة «اتساق العقوبة وحياة السجون كانت تشغل جانباً كبيراً من وقته وتفكيره». ومن هنا كان اهتمامه البالغ باعترافات بيير ريفيير حين عثر عليها وبالقضية كلها.

بيير ريفيير ابن فلاح طيب من إقليم كالفادوس في نورماندي - تزوج أبوه

الطيب المسالم من امرأة من قرية مجاورة، لكن الزوجة كانت تتمتع بشخصية قوية مسيطرة وعدوانية ولذا أذاقت زوجها كل صنوف العذاب وسببت له كثيراً من المشاكل وملأت حياته بالشجار العنيف المستمر، وأساءت إلى سمعته في القرى المجاورة وأوقعته في الديون، ثم رفضت أولاً أن تعيش مع أمه في بيت واحد، وبعدها رفضت أن تعيش في قريته حيث توجد أرضه وأعماله وعادت إلى قريتها، واضطر إلى أن يوزع وقته في العمل في أرضه هو وفي أرضها وأن يتنقل بشكل مستمر بين القريتين. ومع ذلك لم يسلم من لسانها، فقد كانت تتهمه دائماً بسرقة أموالها وأمتعتها وسوء التصرف في إدارة ممتلكاتها، بل وصل بها الأمر في النهاية إلى أن عملت على إذلال رجولته وكبريائه بالادّعاء بأنها تعاشر غيره من الرجال.

كانت تؤمن بالقوة وتترجم هذه القوة إلى فعل - تبعاً لنظرية فوكو عن القوة والقهر الاجتماعي، وأفلحت الزوجة في تحريض بعض أبنائها على الأب وضمتهم إلى صفها وبذلك انقسمت العائلة إلى قسمين وأصبحت الحياة قاسية لا تطاق، وكان بيير يراقب ذلك كله ويأسى لوالده الطيب ويحنق على أمه القوية المتسلطة إلى أن اتخذ قراره بضرورة التخلص منها لإنقاذ الأب المسكين.

وقد سجل بيير هذا كله في النصف الأول من اعترافاته بكثير من التفاصيل التي تعطي فكرة واضحة عن تصرفات الفلاحين وسلوكهم وعاداتهم. وأعطى صورة متكاملة عن الحياة في الريف الفرنسي في هذه المنطقة والعلاقات بين الناس واهتماماتهم وكيف تنتشر الفضائح والأقاويل والاشاعات بينهم بسرعة، وقد وصف فوكو هذا القسم بأنه «قطعة رائعة من الأثنولوجيا الريفية».

وقد افتتح بيير ريفيير اعترافاته بقوله «أنا بيير ريفيير . . . لما كنت قد ذبحت أمي وأختي وأخي، ولما كنت راغب في أن أكتشف عن الدوافع التي دفعتني إلى ذلك العمل، فإنني أسجل هنا أحداث الحياة التي عاشها أبي مع أمي منذ زواجهما. ولقد شهدت بنفسي الجزء الأكبر من هذه الوقائع والأحداث وهي التي سوف أذكرها في نهاية هذه القصة. أما الأحداث المبكّرة، فقد سمعتها من أبي وهو يحكيها ويعيد حكايتها لأصدقائه وأمه ولي أنا نفسي، ولكل من له علم

بها . وعلى ذلك فسوف أروي كيف قررت ارتكاب هذه الجريمة وما هي أفكاري في ذلك الوقت ، وما كنت أرمي إليه ، كذلك سوف أسجل هنا كل ما دار في دهني بعد ارتكاب هذا الفعل ، والحياة التي عشتها بين الناس والأماكن التي ذهبت إليها بعد الجريمة إلى أن تم القبض عليّ . ونوع القرار الذي اتخذته ، وسوف أقص كل هذه الأشياء بأسلوب ساذج بسيط لأنني أعرف القراءة والكتابة بالكاد ، وكل ما أرجوه هو أن يفهم الناس ما أعنيه . ولقد كتبت كل شيء كأحسن ما أستطيع» .

ولكن «الاعترافات» ليست مجرد سرد أو تسجيل للأحداث والظروف التي أدت إلى ارتكاب الجريمة ، وإنما هي تسجيل أيضاً للأفكار التي كانت تمر طيلة الوقت بذهن بيير ريفيير والمبررات التي قدمها لنفسه حتى يقنع نفسه بضرورة قتل أمه وأخته وأخيه وتخليص الأب من تلك القوة الغاشمة المسيطرة . وقد أعطت هذه (التبريرات) كثيراً من العمق للاعترافات بشكل لا يتناسب إطلاقاً مع ما يدّعيه ريفيير من قلة معرفته بالقراءة والكتابة ، كما أنها تكشف في الوقت ذاته عن درجة عالية من الذكاء الذي لم يكن الناس يتصوّرونه فيه إذ تدل شهادة الشهود في المحكمة على أن معظم أهل القرية كانوا يرون فيه شاباً خجولاً وعلى درجة كبيرة من الغباء .

وبيير ريفييريقول في ذلك إنه كان في صغره – وهو في سن السابعة أو الثامنة – يميل إلى التديّن وكان يرغب في أن يصبح قسيساً ووجد من أبيه كل تشجيع ، ولكن لم يلبث أن نبذ هذه الفكرة وعكف على القراءة في مختلف الموضوعات ، وإنه كان يميل بطبيعته إلى الاعتكاف والبعد عن زملائه مما جعلهم يعتبرونه شخصاً غريب الأطوار ويهزأون منه ، ولكنه كان ينظر إليهم جميعاً بكثير من الاحتقار .

وظل متمسكاً بالدين طيلة شبابه ، كما كان ينفر عموماً من النساء ولا يحاول الاتصال بالفتيات كما هو شأن زملائه في سن الشباب ، ورغم ذلك فإن سوء معاملة الأم للأب والقوة المسيطرة التي كانت تتمتع بها والتي كانت تستخدمها في تحطيم الأب والإساءة إلى رجولته وكبريائه جعلت صوت الدين والأخلاق وقواعد المجتمع يتضاءل ويتوارى ثم يختفي تماماً ، وهو يقول في ذلك :

«لقد نسيت تماماً كل المبادئ التي كانت خليقة بأن تجعلني أحترم أمي وأختي

وأخي. كنت أنظر إلى أبي فأجده واقعاً تحت قوة وسيطرة مجموعة من الكلاب المسعورة أو جماعة من المتبربرين الذين كان يجب علي أن أقف في وجوههم، ومع أن الدين يمنع مثل هذا العمل إلا أنني تجاهلت تعاليمه، بل إنه كان يبدو لي أن الله نفسه قد سخرني للقيام بهذا العمل وأنني سوف أنفذ قضاءه وحكمته بذلك، لقد كنت أعرف قوانين البشر وقوانين المجتمع المنظم، ولكنني كنت أعتبر نفسي أعقل وأحكم منها كلها، وعلى ذلك فإن الفكرة التي كانت تشغل عقله طيلة الوقت كانت ضرورة تخليص الأب من سيطرة وجبروت الزوجة القاسية المسيطرة وأنه لابد من أن تلقى الأخت الكبرى والأخ الأصغر المصير نفسه لأنهما كانا يساعدانها ويحرّضانها على الأب.

ويذهب ريفيير إلى أبعد من ذلك حين ينعي على فرنسا سماحها بتحرر المرأة لدرجة أنها أصبحت تتحكم في الرجال في هذا العصر المجيد الذي يسمي نفسه «عصر التنوير». كما كان يأسف لهذه الأمة التي يبدو أنها حريصة كل الحرص على الحرية والمجد، ولكنها مع ذلك تطيع نساءها. لقد كان الرومان أكثر تحضّراً من فرنسا وكذلك كانت قبائل الهيرون والهنتنوت والالجونكان التي توصف بالغباء ولكنها أكثر تحضرا ايضاً لأنها لم تكن تستهين أبداً بقوة الرجال، لقد استرجعت في ذهني بونابرت في عام ١٨١٥ وقلت لنفسي إن ذلك الرجل أرسل الآلاف إلى الموت لكي يشبع نهمه وشهوته ولذا فليس من العدل أن أترك امرأة تعيش لكي تعكر على أبي صفو حياته وسعادته».

فكأن فكرة (القوة) كانت الفكرة المركزية التي يدور حولها كل تفكيره وكان ينتصر بالضرورة لقوة الرجل على المرأة، كما هو الحال في كل المجتمعات الريفية، كما أنه كان يرمي من جريمته أن يسجل لنفسه مكاناً بارزاً في التاريخ. وقد أشار إلى ذلك في أكثر من موضع في الكتاب: «لقد قرأت تاريخ الرومان ووجدت القانون الروماني يعطي الزوج حق الحياة والموت على زوجته وأولاده، ولكنني كنت أرغب في أن أتحدى القانون وأن أضع اسمي في سجل الخلود بأن أموت في سبيل أبي. لقد استرجعت في ذاكرتي الأبطال الذين ماتوا في سبيل الملك والوطن، وكنت أقول إن هؤلاء الرجال ماتوا في سبيل رجل لا يعرفونه ولا

يعرفهم بل ولم يكن يعيرهم أدنى التفاتة من فكره، ولكنني أنا جدير بأن أموت لكي أخلص رجلاً أحبه ويحبني من القوة والقهر». وواضح من هذا كله أن الثورة ضد القوة التي كانت تمثلها الأم إنما هي ثورة لتحقيق قوة ذاتية يكتسبها الابن عن طريق قتل الأم القوية المسيطرة وإنصاف الأب المسكين الضعيف والدخول في التاريخ وتخليد الاسم عن طريق ارتكاب جريمة تفوق غيرها من الجرائم في البشاعة والقسوة . . . «لقد كنت أتصور أن الفرصة قد أتيحت أخيراً لكي أرفع نفسي بحيث يحدث اسمي دوياً كثيراً من المجد، وأن أفكاري سوف تسود العالم كله في المستقل وتجد الكثير من الاحترام والتعظيم».

وكانت هذه وأمثالها هي المبررات التي حاول أن يقنع بها نفسه بضرورة قتل أمه وأخته وأخيه، ونفذ جريمته يوم ٣ يونيو عام ١٨٣٥ حين وجد ضحاياه الثلاثة وحدهم في البيت ثم ترك جثث ضحاياه وفي نيته أن يتجه إلى مخفر الشرطة في المدينة المجاورة ليسلم نفسه حتى يكون له «الفخر بأن يكون هو نفسه أول من يعلن عن خبر جريمته». وقد اجتاز طريقاً طويلة غير مطروقة عبر الغابات حتى لا يراه أحد ويتم القبض عليه بعد أن تكون أخبار الحادث قد انتشرت بين الناس وبذلك يفقد هذا «الشرف والفخر»، ولكن وجد أن فكرة المجد والشرف التي كانت تدفعه دفعاً إلى ارتكاب الجريمة بدأت تضعف بالتدريج أثناء سيره الطويل ويدأ يراجع نفسه. وتبدى له سوء عمله الوحشي، وتملكه الخوف وبدلاً من أن يتابع سيره إلى مخفر الشرطة أخذ يهيم في الغابات مبتعداً عن الناس هارباً من العدالة وقد تملكه الخوف والجبن والندم حتى تم القبض عليه.

ومن السخرية - كما يقول الأستاذ آلان شريدان وهو من أكبر الباحثين المهتمين بالمدرسة البنائية الفرنسية، وبالذات بكتابات ميشيل فوكو - إن هذه الاعترافات التي كتبها بيير ريفيير وهو في الحبس ينتظر محاكمته والتي كان يأمل منها أن تقنع المحكمة بفداحة جريمته فتحكم عليه بالاعدام، ويدخل في سجل الخالدين عن طريق الموت حسبما كان يتصور. اعتمد عليها علماء الطب النفسي في باريس لكي يدللوا على جنون ريفيير ويستصدروا بذلك حكماً جديداً بتخفيف العقوبة من الاعدام إلى السجن مدى الحياة. وبذلك حرموه المجد الذي كان يطلبه، وإن

كان قد انتحر بعد ذلك في زنزانته على ما قلنا.

إلا أن ميشيل فوكو لا يشارك شريدان سخريته واستخفافه ويدلي بدلا من ذلك في مقال له بعنوان «قصص القتل»، بعدد من الملاحظات الجادة الصائبة حول الاعترافات. وهي ملاحظات تكشف عن الأسلوب الذي يتبعه هو وزملاؤه من البنائيين الفرنسيين في دراسة النصوص وتحليلها ولم يستغرب فوكو أن يجد القضاة والأطباء والمحامون أنفسهم في حيرة إزاء اعترافات ريفيير بحيث يصدر الحكم بالإعدام لكي يخفف بعد ذلك إلى السجن المؤبد. فبعض التبريرات التي يذكرها ريفيير ليفسر بها ارتكاب الجريمة تدل دلالة قاطعة على جنون، بينما (النص) في مجموعه لا يمكن أن يصدر إلا عن شخص ذكي يعرف كيف يفكر ويكتب بطريقة منطقية، بل ويفسر بعض أفعاله تفسيراً عقلانياً مقبولاً. ولعل أهم تلك الملاحظات هي العلاقة الوثيقة بين الحكاية «- أي الاعترافات المكتوبة أو النص - والفعل أو جريمة القتل ذاتها. فليس ثمة ما يدل في سلوك بيير ريفيير نفسه على أي ترتيب زمني مسبق بين النص والفعل بحيث يرتكب جريمته أولاً ثم يكتب القصة أو يرويها بعد ذلك في اعترافاته خاصة «أن النص نفسه لا يتضمن أي معلومات تفصيلية عن كيفية ارتكاب الجريمة أو أداء الفعل ولكن المهم - في رأي فوكو - هو أن (واقعة القتل، والكتابة أو الأفعال التي تمت والأشياء التي رويت في الاعترافات تزامنت معاً لأنها عناصر من طبيعة واحدة»، وصدرت عن شخص واحد هو «مؤلف» الجريمة «ومؤلف» النص.

ولو صدقنا ما جاء في هذه الاعترافات فسوف يكون هناك ثلاثة احتمالات، أو ثلاثة مشروعات، حسب تفكير فوكو عن العلاقة بين الجريمة والنص: الاحتمال الأول هو أن يكون الهدف من الاعترافات هو الإحاطة بالجريمة، ولو كان الأمر كذلك لكان يتعين على ريفيير أن يبدأ بكتابة اعترافه أو (مذكراته)، وهذا معناه أن يعلن أولاً عن جريمته تم بشرح وقائع وتفاصيل حياة أبيه مع أمه، وفي النهاية يتعرض لأسباب ارتكاب الجريمة وطبقاً لهذا الترتيب، كان يجب أن يرتكب جريمته بمجرد انتهائه من كتابة مذكراته أو اعترافاته ويقوم بإرسالها بالبريد إلى السلطات المسئولة ثم ينتحر. أما الاحتمال أو المشروع الثاني فهو عدم وجود

علاقة متبادلة بين النص أو الاعتراف والفعل أي بين الحكاية وجريمة القـتـل، وفي هذه الحالة، كان ينبغي أن يأتي ذكر الجريمة في نهاية النص بحيث تبدو كما لو كانت حصيلة أو نتاجاً للنص ذاته. وهذا معناه أن خطة ريفيير الأساسية هي أن يروي القصة أولاً لكي يطلع عليها الناس، ثم يكتب نصاً آخر (سريا) يروي فيه تفاصيل الجريمة كما ينوي ارتكابها بها، وبعدها فقط يقوم بتنفيـذ الجـريمـة. أمـا المشروع الأخير وهو الذي وقع عليه اختياره والذي تتزامن فيه أحداث الجريمة مع أحداث الرواية، فقد أصابه بعض الوهن (ولم يفسر لنا فوكو معنى ذلك) الذي منعه من الكتابة في البداية، وانتهى به إلى نسيان أمر تلك المذكرة التي كان سينفذ بمقتضاها جريمته ويسلم نفسه للقانون، وبعدها يسجل اعترافاته ويستقبل الموت. ولكن الذي فعله هو أنه بـدلاً من أن يكتب هذه المذكرات، هام على وجهه فـي الغابات لمدة شهر إلى أن تم القبض عليه، وبعد أن حاول تضليل المحكمة بالتظاهر بالجنون، استسلم للأمر الواقع وعكف على تسجيل القصة الحقيقية حين طلـب إليه قاضي التحقيق ذلك، والدليل على ذلك هو أنه على الرغم من مضي زمـن طويل نسبياً بين ارتكاب الجريمة وكتابة النص ذاته، كان حريصاً على أن يؤكد أن الاعتراف كان (مكتوباً) طيلة الوقت في ذهنه وأنه فكر طويلاً في معظم الكلمات التي سوف يستخدمها في كتابة اعترافه وهذا السبب في أنه - حسب مـا يـقـول فوكو - ظل يستخدم ألفاظاً قاسية وجارحة ضد ضحاياه رغم موتهم. «لقد كان الاعتراف مختزناً منذ البداية في ذاكرته».

ولم يكن غريباً - في رأي فوكو - أن يستشهد ريفيير في محاولته تبرير الجريمة ببعض أحداث التاريخ الكبرى التي تقوم على القتل وأن من حقه أن يدخل التاريخ عن طريق القتل مثلما دخله كثير من الأبطال والقواد فوق جثث ضحاياهم. فلقد كانت الصحف في ذلك الحين تروي أحداث الجرائم جنباً إلى جنب مع أحداث التاريخ المعاصر وحروب الامبراطورية وأيام الثورة العظيمة وأحداث عام ١٨١٤ وغزو الجزائر، وكانت أسماء المحاربين الأبطال تظهر في الصفحة نفسها مع أسماء القتلة واللصوص والسفاكين والقراصنة. وإذا كان هناك تناقض بين المجمـوعـة فإنه تناقض ظاهري فقط، كما أن ثمة نوعـاً من التماثل بين الجريمة والمجد وبـين

اللاشرعية والبطولة، وبين المشقة وسجلات الخلود. فهي كلها تدخل في نسق واحد، ولو تغاضينا عن القانون والأخلاق فسوف نجد - كما يقول فوكو - تشابهاً وتناظراً بين الأنصاب التذكارية التي تسجل المواقع الحربية والسجلات المخزية التي تسجل أسماء القتلة فالتناظر بين الفئتين أقرب مما نظن. فالمواقع الحربية تضع طابع التاريخ على كثير من المذابح والمجازر التي لا تعرف أسماء أصحابها، بينما الحكايات والقصص تضع مادة التاريخ من المعارك الصغيرة التي تحدث في الشوارع والحواري. وإذا كان ثمة حد فاصل بين الاثنين فإن ذلك الحد يسقط ويزول حين تقع حادثة ذات أهمية بالغة مثل حادث قتل، فهنا يتداخل التاريخ والجريمة». «فالقتل هو الذي يضفي الخلود على البطل والقتل هو الذي يضفي السمعة السيئة على المجرم، والقتل هو الذي يخلق ذلك الغموض بين ما هو قانوني وما ليس قانونياً.

وأيّا ما يكون الأمر، فالظاهر أن «الان شريدان» لم يكن محقاً في جملته الساخرة، فلقد وجدت جريمة بيير ريفيير طريقها إلى الأدب الشعبي في القرن الماضي وسجلتها احدى الأغاني الشعبية الكثيرة التي تدور حول البطولة والجريمة والقتل، ولكن مع فارق مهم وهو أن قصة ريفيير كانت قصة حقيقية بعكس القصص الأخرى التي كانت في معظمها من نسج الخيال. وقد عثر ميشيل فوكو على نسخة من هذه الأغنية ضمن المطبوعات غير المصنفة في المكتبة الأهلية بباريس، ولقد نسيت القصة والأغنية تماماً.

أما الآن، وبعد أن أصبحت اعترافات بيير ريفيير تؤلف جزءاً من الأعمال المهمة في الفكر البنائي الفرنسي، فالأغلب أن ما كان يرجوه ريفيير من دخول التاريخ من باب الجريمة قد أصبح وشيك التحقيق.

أفكار داروين أمام القضاء *

انقضى قرن كامل على وفاة تشارلز داروين. فقد توفي في التاسع عشر من أبريل عام ١٨٨٢ عن ثلاثة وسبعين عاماً. وخلال السنوات المائة التي مرّت منذ وفاته ظهرت عشرات الآلاف من الكتب والمقالات التي تتناول بالدراسة والتحليل حياته ونظريته في التطور والتي تعتبر تلك النظرية احدى المنجزات الرئيسية المهمة في تاريخ العلم، كما ظهرت في الوقت ذاته آلاف أخرى من الكتب والمقالات التي تهاجم النظرية وصاحبها وتوجه إليهما الكثير من الانتقادات أو التي تحاول إدخال بعض التعديلات المهمة على تلك النظرية.

ولقد بدأ الانقسام في الرأي حول النظرية واضحاً بمجرد صدور كتاب داروين عن «أصل الأنواع عام ١٨٥٩، إذ تحمس له عدد كبير من علماء البيولوجيا بالذات، ولعل أهمهم توماس هكسلي الذي كان يصف نفسه بأنه (كلب داروين الحارس) بينما تصدى للهجوم على الكتاب ونقده وتسفيهه رجال الدين.

وقصة الصدام بين هكسلي والأسقف ويلبرفورس، أسقف أكسفورد

---

* العربي - العدد ٢٨٤ - يوليو -١٩٨٢ م.

أثناء اجتماع «الرابطة البريطانية» في اكسفورد عام ١٨٦٠ قصة مشهورة، وتكشف عن مدى اختلاف الرأي والنظرة إلى داروين ونظريته، فقد نهض ويلبر فورس يهاجم النظرية وينقدها في أسلوب خطابي لاذع، والتفت في نهاية خطابه إلى الأستاذ هكسلي قائلا في سخرية: «أريد أن أسأل الأستاذ إذا كان ينتمي إلى القردة من ناحية أبيه أو ناحية أمه؟»، فيرد هكسلي - حسب إحدى الروايات - بقوله: «ليس للإنسان أن يخجل من أن يكون قرداً، وإذا كان لي جد أخجل من أن أذكره، فلابد أن يكون هذا الجد إنساناً له عقل قلق متقلب، وتفكير غير مستقر ولا يقنع بالنجاح في مجال نشاطه الخاص، وإنما يلقي بنفسه في المشاكل العلمية التي ليس له بها دراية أو معرفة حقيقية، وكل ما يفلح في أن يفعله هو أن يضفي عليها ستاراً من الغموض عن طريق الخطابة الجوفاء، وأن يصرف انتباه السامعين عن النقطة موضوع الخلاف، وذلك عن طريق اللجوء إلى الاستطرادات البليغة والاعتماد في حذق ومهارة على إثارة المشاعر الدينية».

ومن الطريف أن كارل ماركس كان يريد تصدير الترجمة الإنجليزية لكتابه «رأس المال» بعبارة إهداء إلى داروين مما يكتشف عن مدى إعجابه وتقديره له، ولكن داروين اعتذر في أدب عن قبول ذلك العرض، ومع ذلك فقد كتب ماركس بخطه على النسخة التي أرسلها إليه عبارة: «من المعجب المخلص». والظاهر أن داروين وضع الكتاب في مكتبته دون أن يقرأه أبداً. . بل الأكثر من ذلك هو أن داروين كتب إلى ولاس **Wallace**، فيما بعد يقول: «إنه من الغباء أن تسود في ألمانيا فكرة وجود علاقة بين الاشتراكية والتطور عن طريق الانتخاب الطبيعي». . ولقد ظل ماركس متحمساً لكتاب «أصل الأنواع» ولنظرية التطور لدرجة أنه كتب إلى انجلز **Engels**، يقول: «على الرغم من أن هذا الكتاب يعالج نظرية التطور بأسلوب إنجليزي فج فإنه يحتوي أسس التاريخ الطبيعي لنظريتنا».

وكان يبدو غريباً، على الأقل في القرن التاسع عشر، أن ينادي داروين بهذه النظرية التطورية التي تنبع في رأي الكثيرين من موقف إلحادي وتنكر

فكرة الخلق أو على الأقل تتعارض معهـا، مـع أن داروين كـان قـد درس اللاهوت لمدة ثلاث سنوات في جامعة كمبردج بعد أن أخفـق فـي دراسـة الطب في جامعة أدنبرة. ولكن داروين يقول عن تلك السنوات الثلاث التي أمضاها في كمبردج: «إنها كانت فترة ضائعة تماماً من عمره ومن حياتـه». وعلى الرغم من موقف رجال الدين منه ومن نظريته، فقد دفن داروين في كنيسة وستمنستر ولم يكن هو نفسه يطمع في مثل ذلك التشريف والتكريم على الإطلاق. وأقصى ما كان يصبو إليه من مظاهر التكريم حين يموت هو أن يدفن في فناء الكنيسة المحلية في بلدته، ولكن المكانة العالية التـي كـان يحظى بها ابن عمه العالم الشهير فرانسيس جـالـتـون **Francis Galton** وما قام به من اتصالات في ذلك الشأن أدت إلى السماح بدفن داروين فـي تلك الكنيسة الشهيرة.

ويرتبط اسم داروين - على الأقل في أذهان عامة المثقفين في العالـم - بأنه الرجل الذي نادى بنظرية التطور متحديا فكرة الخلق، وذهب في ذلك إلى حد القول بانحدار البشر من القردة العليا. ولكن «الحقيقة أكثر تعقيـداً من ذلك» حسب تعبير الأستاذ كريستوفر بوكر. فلم يكن داروين هو مؤسس تلك النظرية، إذ سبقه إليها عدد كبير من العلماء الطبيعيين الذين كانوا يرون أن صور الحياة المختلفة تطورت كلها عن شكل واحد بسيـط، أي أن هـذه الأشكال لـم تخلق خلقـاً مستقلاً ومتميزاً كل منها عن الآخر، كذلك كـان علماء الجيولوجيا يؤكدون أن عمر الصخور وعمر الحفريات أكـبـر وأقـدم بكثير جداً من الفكرة العامة التي كانت سائدة لدى معظم الناس في القـرن التاسع عشر والتي كانت ترد عمر الأرض إلى مالا يزيد علـى سـتـة آلاف سنة. وقد انتشرت هذه الأفكار قبل ظهور كتاب داروين عن «أصل الأنواع» بسبعين سنة على الأقل. وكل ما فعله داروين هو أنه قام بتجميع تلك الأفكار والآراء المبعثرة المتناثرة وتحليلها بطريقة منهجية فيها قدر كبير من محـاولـة الفهم والتعمق. وقد ساعد كتاب «أصل الأنواع» على توطيد فكرة التطور وترسيخها.

ولكن الأهم من ذلك هو أن الكتاب يقدم نظرية متماسكة عن الطريقة التي حدث بها التطور ووضع في ذلك مبدأه الشهير عن «الانتخاب الطبيعي» الذي فسر به استمرار بعض الأنواع في الحياة واختفاء البعض الآخر في معركتها الكبرى وصراعها من أجل الحياة، ولقد دعّم داروين نظريته بالمعلومات الدقيقة التي جمعها سواء من ملاحظاته اليومية لمظاهر الطبيعة المختلفة أو تلك التي حصل عليها من جزر جوالا باجوس أثناء رحلته الشهيرة فوق ظهر السفينة بيجل Beagle، وليس من شك في أن مبدأ الانتخاب الطبيعي، وهو مبدأ بيولوجي في الأصل، كان له تأثير هائل في تفكير القرن التاسع عشر بحيث يعتبره الكثيرون بمنزلة ثورة حقيقية على الأوضاع التي كانت سائدة في مختلف العلوم والتخصصات، وفي ذلك يقول الأستاذ الفريد كروبر وهو من أكبر علماء الأنثربولوجيا المعاصرين: إن هناك «نوعاً من عدم التناسب بين الإسهام المحدود الذي أسهم به داروين في العلم والذي ينحصر في وضع وتجسيد مبدأ الانتخاب الطبيعي وبين كل ذلك التأثير الهائل الذي تركه تأسيس هذا المبدأ البيولوجي على العلم الكلي. فقد دفع هذا المبدأ علماء القرن التاسع عشر إلى البحث عن أصول الأشياء. وظهرت بذلك كتابات كثيرة تتناول أصل اللغة وأصل الحضارة وأصل المجتمع وأصل العائلة وأصل الدين، وما إلى ذلك بالطريقة نفسها التي تناول بها داروين مشكلة أصل الأنواع. ومع ذلك فإن داروين يعتبر في نظر الكثيرين من العلماء «وارثاً» وليس «خالقاً» لمشكلة الاهتمام العام بالتطور، نظراً لأن هذا الاهتمام كان أقدم بكثير من ظهور كتاب «أصل الأنواع» على ما ذكرنا، ولكن لابد من الاعتراف طوال الوقت بأنه على الرغم من أن داروين لم يكن هو أول من ذهب إلى القول بتطور الانسان من حالة حيوانية دنيا متواضعة، فإن فكرة التطور كانت قبله مجرد «فكرة نظرية بحتة» فأصبحت على يديه، وبعد ظهور كتاب «أصل الأنواع» مبدأ علمياً معترفاً به، رغم كل الشكوك والانتقادات والمآخذ التي وجهت، والتي لاتزال توجه إلى هذه النظرية.

ومن الطبيعي أن تأتي أول حركة للانتقاد والاعتراض وأشدها عنفاً من رجال الدين، أي أن معظم النقد لم يصدر في الأصل نتيجة لرفض فكرة إمكان وجود علاقة بين الإنسان والقردة العليا، بقدر ما كان ناشئاً عن موقف داروين من فكرة الخلق، ومن الإنصاف أن نقول إن داروين في كتاب «أصل الأنواع» كان حريصاً إلى حد كبير على أن يتجنب الكلام عن أصل الإنسان ولم يعرض لذلك إلا في مرحلة تالية، ومع ذلك، فقد وجهت إليه منذ البداية تهمة محاولة التدليل في ذلك الكتاب على انحدار الإنسان من القرود.

وقد أثارت هذه التهمة كثيراً من الدهشة والارتياع والشعور بالضآلة، وقصة زوجة أسقف كنيسة وورستر في ذلك قصة شهيرة وطريفة. ففي إبان احتدام المعركة بين هكسلي وويلبر فورس سألت زوجها في ارتياع: «هل صحيح أننا انحدرنا من سلالة القردة؟»، إنني أرجو يا عزيزي أن يكون ذلك غير صحيح، ولكن لو صح ذلك فإنني أرجو أن يبقى الأمر سراً غير معروف.

إلى جانب هذين المبدأين الرئيسيين، أعني مبدأ نشأة كل صور وأشكال الحياة من أصل واحد، ومبدأ الانتخاب الطبيعي الذي يعرف لدى معظم الناس بمبدأ «البقاء للأصلح» وهو تعبير صدر عن هربرت سبنسر وليس عن داروين، هناك مبدأ ثالث مهم لم ينل الكثير من عناية العلماء التطوريين في القرن التاسع عشر وأوائل القرن الحالي، وأعني بذلك حدوث التطور في خطوات بطيئة وتدريجية ولكنها ثابتة ومطردة، وأن عملية التطور تمت على شكل سلسلة طويلة من التغيرات الصغيرة التي كانت تستغرق حقبا طويلة جداً من الزمن.

ولقد لقيت هذه المبادئ أو العناصر الثلاثة درجات متفاوتة من القبول أو الرفض من علماء البيولوجيا والانثربولوجيا الفيزيقية، وربما كان العنصر الأول، أي تطور كل أشكال الحياة من المبدأ نفسه، هو العنصر الوحيد في نظرية التطور الذي لايزال يجد كثيراً من القبول من أغلب علماء البيولوجيا

في الوقت الحالي وبخاصة بعد أن بينت البحوث التي أجريت في مجال الوراثة أن كل الكائنات العضوية تخضع للشفرة الوراثية نفسها Genetic Code، مما يقوي - في نظر هؤلاء العلماء - احتمال وجود أصل واحد مشترك لكل هذه الأشكال من الحياة. وإن كان بعض العلماء يرون أن الحياة بدأت أول ما بدأت على كوكب آخر غير الأرض. ويدخل في زمرة هؤلاء العلماء فرانسيس كريك الحائز على جائزة نوبل في البيولوجيا. وفريد هويل العالم الفلكي البريطاني الشهير، وليزلي أورجل عالم الكيمياء العضوية وغيرهم من كبار العلماء في مختلف التخصصات التي لها علاقة بعلوم الحياة.

أما المبدأ أو العنصر الثاني، وهو مبدأ الانتخاب الطبيعي الذي يعتبره داروين القوة الدافعة والموجهة الرئيسية في عملية التطور، فقد لقي كثيراً من الاعتراض منذ أيام داروين نفسه، ولايزال الكثيرون من علماء البيولوجيا في الوقت الحالي يرفضون اعتباره أساساً للتغيرات والتطورات التي تحدث في الكائنات العضوية، ويردون استمرار وثبات الجينات أو المورثات الى عامل الصدفة وليس إلى الانتخاب الطبيعي، كما يردون ظهور الأنواع الجديدة إلى التغيرات الهائلة التي تطرأ على كروموسومات الكائنات العضوية الموجودة بالفعل، دون أن يكون لذلك أي علاقة بقدرة تلك الكائنات على الاستمرار في الحياة أو صلاحيتها للبقاء.

كذلك يلقى تصور داروين للتطور على أنه عملية متصلة ومستمرة - وإن كانت تتم بشكل بطيء وتدريجي - اعتراضات كثيرة من جانب عدد من علماء الانثربولوجيا الفيزيقية المعاصرين، ممن اتيحت لهم الفرصة للبحث الميداني والتنقيب والعثور على بعض الحفريات القديمة التي قلبت كل النظريات السابقة رأساً على عقب.

ويكاد هؤلاء العلماء يجمعون الآن على أن الأنواع «الجديدة» لم تكن تظهر نتيجة لتراكم «التغيرات الصغيرة» خلال فترات طويلة جداً من الزمن كما قال داروين، ولكنها كانت تظهر فجأة، ثم تستمر في الوجود دون أن يطرأ عليها أي تغيرات كبيرة حتى تندثر وتختفي تماماً، لكي يظهر من بعدها

- وبطريقة فجائية أيضاً - أنواع أخرى تختلف عنها اختلافاً كبيراً، ودون أن يكون هناك مقدمات أو شواهد في الأنواع القديمة تبشر بظهور هذه الأنواع الجديدة الأكثر تطوّراً - وتمهد لها.

وقد استند أصحاب هذه النظرية الجديدة، إلى جانب الحفريات التي عثروا عليها إلى وجود فجوات وثغرات واسعة جداً في «السجل الحفري» يمتنع معها إمكان تصوّر التطور على أنه عملية واحدة متصلة ومستمرة، فالسجل الحفري يكشف عن وجود كائنات عضوية تنتمي إلى أنواع مستقرة ومتكاملة التكوين ومتمايزة، ويمكن تحديد رتبتها بكل دقة، ولكنه لا يضم حفريات تشير إلى وجود أي أنواع هامشية أو وسيطة تمثل مرحلة الانتقال من نوع متكامل معين إلى النوع الذي تطور منه ونشأ عنه.

وإذا كان داروين تكلم عمّا يسميه بالحلقة المفقودة بين القردة العليا والإنسان بوجه عام، فالواقع أن هناك (حلقات مفقودة) كثيرة تتمثل في تلك الأنواع أو الأشكال الهامشية والوسيطة التي يخلو منها سجل الحفريات، وقد انتبه داروين نفسه إلى ذلك النقص الخطير واعترف بأن السجل على أيامه كان «ناقصاً للغاية» حسب تعبيره، ولكن هذا الاعتراف يحمل بين طياته ضمنياً رأي داروين في أن العثور على مزيد من الحفريات كفيل بسد تلك الثغرات، وبالتالي إثبات صحة نظريته، وهذا أمر لم يتحقق حتى الآن على أي حال.

كل هذه الانتقادات صدرت في الحقيقة عن علماء تطوريين، ولذا، فإنها لا ترفض مبدأ التطور بوجه عام، وإن كانت تعارض بعض الآراء والاستنتاجات التي جاء بها داروين، وتحاول أن تعدل نظريته أو أن تستكمل ما بها من نقص، وتصحح ما يعيبها من أخطاء كشفت عنها البحوث البيولوجية الحديثة، والشيء الواضح من هذا كله هو أنه على الرغم من كل ما قاله داروين وكل ما كتبه العلماء التطوريين طوال المائة والعشرين عاماً التي انقضت على ظهور كتاب أصل الأنواع، فليس ثمة اتفاق بين هؤلاء العلماء على أصل الحياة وكيف بدأت؟ وكيف تطورت؟ فلاتزال النظريات العلمية تتضارب وتتعارض إلى أبعد حدود التضارب والتعارض.

كل هذه المآخذ والانتقادات التي تتعرض لها نظرية التطور التي تمنع من أنها تعتبر واحدة من أهم الانجازات العلمية في ميدان البيولوجيا الحديثة. ومع ذلك فإن تدريس النظرية يلقي شيئاً من المقاومة في عدد قليل من البلاد لأسباب دينية تتعلق بتعارضها مع قصة الخلق. والطريف في الأمر هو أن عدداً من الولايات الأمريكية ترفض تدريس نظرية التطور في المدارس الثانوية إلا إذا درست إلى جانبها قصة خلق العالم كما وردت في الكتاب المقدس.

والظاهر أن فكرة الخلق تكسب الآن مزيداً من الأنصار والمؤيدين في أمريكا حتى بين صفوف العلماء. وقد بدأت هذه الحركة في أمريكا عام ١٩٢٥ حين طالبت بعض العائلات المحافظة والمتدينة في ولاية تينسي بضرورة منع تدريس نظرية التطور في المدارس لأنها تفسد عقول النشئ وتتعارض مع تعاليم الكتاب المقدس، ورفعت الأمر إلى القضاء الذي حكم بعدم جواز الاكتفاء بتدريس نظرية واحدة عن أصل الكون ونشأة الكائنات.

ولكن أنصار فكرة الخلق لم يقنعوا بذلك وإنما أخذوا ينظمون صفوفهم ويعملون على اختفاء الطابع العلمي على القصة الدينية، بل وأنشأوا عدداً من مراكز البحث والكليات والمعاهد العليا التي تقوم بإجراء دراسات وبحوث في مجالات البيولوجيا والانثربولوجيا الفيزيقية والحفريات لكي تستخلص منها شواهد يعتمدون عليها في التدليل على صدق ما جاء في الكتاب المقدس، وظهر بذلك «علم» جديد هو «علم الخلق» **Creation Scinece**، ثم أثيرت المشكلة أمام القضاء مرة أخرى في العام الماضي وأدلى سبعة من كبار العلماء - كان أحدهم عالم رياضيات مشهور - بشهادتهم وحاولوا تقديم البراهين والحجج العلمية على بطلان نظرية التطور وصدق نظرية الخلق.

وقد يكون العلماء أخفقوا في إقناع القضاة بصدق دعاواهم بحيث اصدروا حكمهم بأنه ليس ثمة ما يمنع من تدريس قصة الخلق في المدارس كجزء من التربية الدينية، أو ضمن مقررات التاريخ أو العلوم الاجتماعية

دون اعتبارها نظرية علمية نظراً لصعوبة البرهنة عليها بأساليب ومناهج موضوعية تعتمد على الاحصائيات وعلى القياس كما هو الشأن في العلوم الحديثة، ولكن هذا لا يعني أبداً انحسار الموجة، فكل الظواهر تدل على العكس من ذلك تماماً. والتغيرات التي حدثت في الكتب الدراسية خير دليل على ذلك. فكتاب البيولوجيا المقرر على المدارس الثانوية في بعض الولايات الأمريكية كان يعرض لحياة داروين في ١٣٧٣ كلمة ولكنه في آخر الطبعات عرض الموضوع ذاته في خمس وأربعين كلمة فقط.. وانخفض عدد الكلمات التي تناول بها موضوع أصل الحياة من ٢٠٢٣ كلمة إلى ٣٢٢ كلمة، كما أن عدد الكلمات التي كان الكتاب يعالج بها رأي داروين في التطور من ٢٧٥٠ كلمة إلى ٢٩٦ كلمة فقط، بينما حذفت تماماً الأجزاء الخاصة بتكوين الحفريات والحقب الجيولوجية. وهذا يصدق على كثير من الكتب المدرسية التي تمس موضوع التطور بشكل أو بآخر.

بل إن الأمر وصل إلى حد إغفال هذه الكتب وضع أي صور أو أشكال توضيحية عن الحفريات كوسيلة لإرضاء أنصار فكرة الخلق، بينما تحرص بعض المدارس على الكلام عن «التغير» بدلاً من «التطور» بقدر الإمكان، وبذلك فإن التلاميذ يتلقون دروساً عن الطيور مثلاً وأخرى عن البرمائيات ولكنهم لا يعرفون شيئاً عن العلاقة بين الفئتين، وكل هذا معناه في آخر الأمر أن أنصار فكرة الخلق أفلحوا بالفعل في تغيير الكتب والمعلومات التي يتلقاها النشء على الرغم من فشلهم في الحصول على حكم رسمي من القضاء باعتبار القصة الدينية نظرية علمية جديرة بأن تؤلف جزءاً من مقرر البيولوجيا في المدارس الثانوية.

وواضح من هذا كله أنه بعد مرور مائة سنة على (وفاة) داروين فإن نظريته لاتزال عرضة للهجوم والنقد ومحاولات التعديل من جهة، والتسفيه من جهة أخرى، مما يدفع إلى التساؤل عمّا إذا كانت كل هذه الحركات والاتجاهات المناوئة هي مؤشر على قرب نهاية نظرية التطور وموتها، وبالتالي (موت) داروين نفسه بعد أن شغل أذهان العلماء أكثر من قرن كامل، قد

يكون من الصعب الإجابة عن هذا التساؤل، ولكن ليس من شك في أن البحوث البيولوجية التي تجري الآن وكذلك الاكتشافات الانثربولوجية والحفريات القديمة التي يتم العثور عليها بكميات متزايدة وفي مناطق مختلفة من العالم هي وحدها التي سوف تحدد مصير هذه النظرية، كما سوف تقرر المكانة الحقيقية التي يجب أن يحتلها داروين في تاريخ العلم.

وبعد، ففي أواخر عام ١٩٨١ ظهر في إنجلترا كتاب يحمل عنواناً طريفاً هو «التطور من الفضاء» **Evolution From Space**، قام بتأليفه عالم الفلك الشهير سير فريد هويل **Sir Fred Hoyle**، الذي سبقت الاشارة إليه، وعاونه في ذلك أستاذ هندي يدرس الرياضيات في جامعة كارويف. ويعترف الاستاذان بصراحة في ذلك الكتاب بأنهما ملحدان ولا ينتميان لأي دين أو عقيدة، وأنهما يعالجان أمور الفضاء وحركات الكواكب بأسلوب علمي بحت ومن راوية عقلانية خالصة لا تخضع ولا تتأثر بأي موقف ديني. ويدور الكتاب حول مسألة احتمال وجود حياة على الكواكب الأخرى ويتناول بالبحث الدقيق الفكرة التي سادت في بعض الكتابات التطورية عن ظهور الحياة تلقائياً من الوحل الأولى **Primeval Soup**، نتيجة لبعض الظروف والتغيرات البيئية، ومع أن هناك نظريات معارضة لهذا الاتجاه، وهي نظريات ترى أن احتمال ظهور الحياة من هذا الوحل أو الطين الأولى لا تزيد عن ١ : ١٠ فإن هويل يرى - بعد حسابات رياضية معقدة وطويلة ودقيقة - أن هذا الاحتمال لا يزيد بحال عن ١ : ١٠ ٤٠,٠٠٠ أي واحد إلى عشرة أمامها أربعون ألف صفر. مما يعني أنه لا تكاد توجد فرصة لظهور الحياة عن طريق التوالد التلقائي من هذا الطين، وبالتالي فإن الحياة لا يمكن أن تكون نشأت عن طريق الصدفة البحتة، وإنه لابد من وجود عقل مدبر يفكر ويبدع لهدف معين..

وعلى الرغم من اعتراف المؤلفين الصريح - كما قلنا - بإلحادهما فإنهما لا يجدان أمامهما مفراً من أن يكتبا الفصل الأخير من الكتاب تحت عنوان «**GOD**» - الله».

تعاليم الساحر

دون خوان *

كان التقابل بين الثقافات، وبالذات في مجال الاختلاف والتباين بين المعتقدات الدينية والقيم الأخلاقية والاجتماعية من أهم المشكلات التي شغلت بال الكثيرين من المفكرين والباحثين وبخاصة علماء الأنثربولوجيا الذين يتخصصون في دراسة الثقافات والنظم السائدة فيما اصطلح على تسميته بالشعوب والمجتمعات «البدائية»، وهي تسمية مطاطة أطلقت في القرن التاسع عشر على الجماعات القبلية التي تعيش في عزلة عن الحضارة الغربية بنظمها الاقتصادية والسياسية الحديثة وتكنولوجياتها المعقدة، ومع أن الاتجاه العام الذي ساد في ذلك القرن وحتى عهد قريب نسبياً كان يميل إلى الإعلاء من ثقافة الغرب على حساب الثقافات الأخرى بوجه عام، والثقافات «البدائية» بوجه خاص وتجريد تلك الشعوب المتخلفة المنعزلة في إفريقيا واستراليا وجماعات الهنود الحمر من القيم الأخلاقية العليا ومن القدرة على التفكير المنطقي السليم، فقد ظهر في النصف الثاني من القرن الحالي على الخصوص فريق كبير من الباحثين الذين يؤمنون بنسبية الثقافة ويرون أن لكل ثقافة قيمها ومعاييرها الأخلاقية وأنماطها الفكرية الخاصة التي يجب أن تؤخذ في ذاتها بعين الاعتبار والاحترام دون محاولة تقويمها والحكم عليها في ضوء الثقافة الغربية أو بالإشارة إلى

* العربي - العدد ٤٧٢ - مارس ١٩٩٨م.

مقومات ومحطات ومعايير تلك الثقافة، وأننا إذا درسنا تلك الثقافات «البدائية» أو «المتخلفة» وفهمناها على حقيقتها فسوف تكشف لنا تلك الثقافات عن قيم ومبادئ وقواعد أخلاقية ودينية وفكرية لاتقل سمواً وعمقاً عمّا هو سائد في الثقافة الغربية، بل إنها قد تكشف عن أبعاد وأعماق لم يصل إليها الفكر الغربي الذي تتحكم فيه القواعد والمناهج العلمية الدقيقة المحكمة ويخضع للنظرة العقلانية «المتزمتة» التي تضع قيوداً على انطلاق الفكر وتمنعه من رؤية كثير من العلاقات التي تربط بين الأشياء والكائنات المختلفة المتباينة، لأن مثل هذه العلاقات لا تتفق مع مبادئ التفكير العلمي الوضعي الحديث، فالرجل «البدائي» يصدر تفكيره عن منطق له قواعد تختلف عن القواعد التي تحكم تفكير الإنسان الحديث، وهو منطق يقوم على أساس اعتبار الكون بكل ما فيه من كائنات وموجودات وظواهر يؤلف وحدة متكاملة لا تقوم فواصل أو حواجز قاطعة وحاسمة بينها، وبذلك يمكن أن تتشكل الكائنات بأشكال مختلفة تحت ظروف مختلفة، فالإنسان قد يتحول إلى حيوان أو نبات والعكس بالعكس، بل إن الكائن الواحد قد يجمع بين خصائص كائنات عدة مختلفة في الوقت الواحد، فقد تكون له رأس آدمي يقوم على جسم حيوان له أطراف نباتية وهكذا. وهذه أمور سجلتها الميثولوجيا «البدائية» بل وميثولوجيا اليونان، وكلها تعني في آخر الأمر اعتقاد العقل «البدائي» في وحدة الوجود. وبعض قادة الفكر الحديث في الغرب ينظرون إلى هذا المنطق بشيء غير قليل من الإكبار والتقدير، ويرون فيه دليلاً على مرونة التفكير البدائي المتحرر من القوالب الجامدة المحكمة التي يصب فيها الفكر الغربي الحديث الذي يصف نفسه بأنه فكر أو تفكير علمي.

المفكر الفرنسي الكبير ميشيل فوكوه له في ذلك ملاحظة دقيقة وطريفة وتعبر عن هذه النظرة، التي يأخذ بها الكثيرون من الكتّاب والعلماء المعاصرين، وبخاصة علماء الأنثربولوجيا، فهو يقول في بداية كتابه عن «الكلمات والأشياء» - نقلاً عن الكاتب الأرجنتيني بورخيس إن إحدى الموسوعات الصينية تصنف الحيوانات تصنيفاً مختلفاً عن التصنيف المعهود في الغرب، لأنها تميز بين عدة فئات هي: الحيوانات، والحيوانات المحنطة، والحيوانات المستأنسة، والخنازير



الرضيعة، والحيوانات الأسطورية شبه الآدمية، والحيوانات الخرافية، والكلاب الضالة، والحيوانات التي تدخل ضمن ذلك التصنيف القائم الآن، والحيوانات المسعورة والحيوانات التي ترسم باستخدام فرشاة مصنوعة من وبر الجمل الناعم، والحيوانات التي «كسرت الإبريق»، والحيوانات التي تبدو من بعيد كأنها دباب، وغير ذلك.

ويذهب فوكوه إلى أن هذا التصنيف الذي يبدو عجيباً أمام الفكر الغربي يكشف في حقيقة الأمر عن عجز الغرب عن التفكير بمثل هذه الطريقة، وأنه دليل على مدى قصور نسق التفكير السائد في الحضارة الغربية، فهناك عدد كبير من أنساق تصنيف الحيوانات «مثلاً» ظهرت خلال التاريخ، وكل نسق منها يستمد أصوله من تصور مختلف للنظام الطبيعي للعالم، وهي تصنيفات، يرفضها العقل الغربي ويرى أنها فاشلة لأنها متأثرة بأشكال التفكير الديني أو التفكير البدائي، وأن التصنيف الوحيد الصحيح والذي يخلو من كل العيوب والنقائص هو التصنيف السائد في الغرب، وهذه وأمثالها قضايا يرفضها الكثيرون من المفكرين الآن، أو على الأقل يضعونها تحت المجهر لمعرفة مدى صدقها ومصداقيتها. ربما كان علماء الأنثربولوجيا أكثر الناس اهتماماً بتعرّف خبايا الفكر «البدائي» والكشف عن المبادئ التي يقوم عليها والبحث عن القيم الإنسانية السامية الرفيعة التي يتضمنها هذا الفكر. وربما كان هؤلاء العلماء أقدر من غيرهم على ذلك بحكم تخصصهم الذي يفرض عليهم الإقامة لفترات طويلة من الزمن قد تصل إلى بضع سنين وسط الشعوب التي يدرسونها حتى يتمكنوا من التغلغل إلى أعماق ثقافات تلك الشعوب من خلال الاتصال المباشر والمشاركة في كثير من أوجه النشاط اليومي الذي يقوم به الأهالي.

من أهم وأطرف الخبرات والتجارب التي مرّ بها الأنثربولوجيون في هذا المجال، تجربة عالم أنثربولوجي أمريكي لا يكاد يكون معروفاً في العالم العربي إلا للقليلين حتى من المتخصصين على الرغم من شهرته الواسعة في الخارج، العالم اسمه كارلوس كاستانيدا اقترح عليه استاذه في جامعة كاليفورنيا أن يركز على دراسة استخدام الأعشاب الطبية في السحر والعلاج لدى بعض هنود

المكسيك، بل «التلمذة» على أحد «العارفين» الذين يعرفون عند هؤلاء الهنود الحمر باسم «الياكوي» وهو الذي يظهر في أعمال كاستانيدا تحت اسم دون خوان.

جاء التقاء الباحث الأنثربولوجي الشاب بالساحر المطبب العارف الشيخ «الياكوي» عن طريق المصادفة البحتة في إحدى محطات الأتوبيس عام ١٩٦١ أثناء الدراسة الميدانية. وقد وجد الباحث الشاب نفسه مشدوداً بقوة إلى العارف الشيخ منذ البداية، ولازمه في الرحلة إلى حيث يقيم، وأراد الارتباط به لمعرفة سر الممارسات السحرية والأفكار التي تكمن وراءها.

وبعد تردد طويل قبل الشيخ العارف أن يتولى إرشاد وتعليم الباحث المريد وإطلاعه على أسرار الطقوس والممارسات والسير به في دهاليز وسراديب المعرفة المتشعبة. واستمرت فترة التلمذة والتلقي أربعة أعوام بين عامي ١٩٦١ و ١٩٦٥ العارف الشيخ مرة أخرى عام ١٩٦٨ لمواصلة التلقي والتعلم من أجل مزيد من التعمق في بعض الأسرار والأفكار التي أغلقت عليه. وتدور معظم أعمال كاستانيدا بعد ذلك حول هذه التجربة الروحية العميقة، وحول التعاليم والأسرار التي تلقاها على أيدي دون خوان الذي قاده على طوال «طريق الياكوي إلى المعرفة».

والطريق إلى المعرفة، صعب وطويل ومحفوف بالمخاطر. والمعرفة الحقّة ليست مجرد معلومات أو مبادئ وقواعد وإرشادات وتوجيهات نظرية، وإنما هي بالإضافة إلى هذا كله ممارسات عملية وتأمل وتطويع للذات وترويض للنفس بما يتفق مع تلك الإرشادات والتوجيهات والمبادئ.

والوسيلة لتحقيق ذلك تكون عن طريق التفكير والتأمل العميقين وتحديد الهدف بوضوح ثم الإقدام على تحقيق الهدف من الواقع دون خوف أو تردد، فالمعرفة قوة تدفع صاحبها إلى اتخاذ القرار الصحيح القائم على الفهم. ولذا فإنه كثيراً ما كانت هذه الممارسات لطلب المعرفة تفرض على العارف وعلى المريد تعاطي بعض تلك الأعشاب الطبية المخدرة التي كانت تتيح لهم الانفصال عن هذا العالم الدنيوي المحسوس والتحليق في عالم لا مادي مليء بالأفكار

المجردة بقدر ما هو مليء بالتخيلات البعيدة عن الواقع المعيش وهو ما يشير إليه دون خوان في تعاليمه مجالات «الواقع غير المألوف»، أو غير المعتاد. وفي هذا الواقع غير المعتاد تزول الفواصل والحواجز بين الأشياء ويمتلك أي شخص خصائص ومقومات كل شيء ويتحول البشر تحت ظروف معينة إلى حيوانات، أو نباتات والعكس بالعكس. فهو «واقع» وحدة الوجود الذي تؤلف فيه الأشياء جميعاً وحدة متماسكة كلية، بحيث يعكس الجزء - أيا كان - خصائص الكل، وقد تكون هذه الأعشاب والنباتات الطبية المخدرة هي الوسيلة إلى بلوغ هذه الحالة التي تنفتح فيها أبواب المعرفة على مصاريعها. ولكن هذه الحالة بعيدة عن أن تكون حالة هذيان أو «هلوسة» كما قد يتبادر إلى الذهن، وإنما لكل نوع من تلك النباتات الطبية خصائص معينة تساعد على الوصول إلى مرتبة محددة من مراتب المعرفة إلى جانب استخدامها في السحر وعلاج الأمراض، كما تساعد في الوقت ذاته على تحقيق حالة من الاسترخاء الفيزيقي والمتعة الذهنية والصفاء الروحي والنشوة النفسية، ومن بين هذه النباتات الطبية تحتل ثلاثة أنواع منزلة خاصة، إذ يرتبط اثنان منها بإمكان امتلاك «القوة» التي تعتبر خير حليف للإنسان إذا عرف كيف يستخدمها، ولم يقع هو نفسه فريسة وضحية لسوء استخدامها، بينما ارتبط النوع الثالث بالحكمة أو معرفة الطريق الصحيح للحياة الآمنة الهانئة. وقد يصاحب تعاطي هذه الأنواع الثلاثة من الأعشاب والنباتات الطبية المخدرة حدوث تشنجات وتقلصات عنيفة في الجسم تنتزع الإنسان من هذا العالم المادي الدنيوي المحسوس الذي يعرفه في حالة الوعي والصحو واليقظة التامة. فهي إذن ليست مجرد ارتعاشات أو انتفاضات عصبية تحدث بطريقة تلقائية تحت وقع المخدر ودون أن يكون لها هدف، وإنما هي وسيلة لبلوغ تلك الحالة التي يعرف المرء فيها «الواقع غير المعتاد» أو الحقيقة غير المألوفة في الحياة اليومية العادية. وللوصول إلى المعرفة شروط ينبغي الالتزام بها، ليس أهمها الرغبة في تحصيل العلم، إذ الأهم من ذلك هو تحديد الهدف من هذه المعرفة تحديداً واضحاً، بالإضافة إلى الرغبة الأكيدة لبلوغ هذا الهدف وتحقيقه. وصدق الهدف أو كذبه هو الذي يحدد صدق أو كذب الطلب الذي يطلبه

الإنسان في سعيه من أجل المعرفة . والوسيلة الوحيدة لتحديد ذلك المطلب هي تركيز الفكر بحيث ينسى المرء كل ما يدور حوله حتى يتجسد أمامه ذلك المطلب الذي قد يكون خافياً عليه في بداية الأمر . ولكن طريق المعرفة تعترضه بعض الصعوبات التي تعتبر «أعداء» للمعرفة ، ولذا ينبغي التغلب عليها ، وأهم هذه الأعداء الخوف والطموح . وصحيح أن الإنسان معرض دائماً للخوف ، بل إن الإنسان السوي يجب أن يستشعر الخوف وأن «يجربه» في حياته اليومية ، ومن الأفضل له لكي يحقق ذاته وإنسانيته أن يعرف الخوف بدلاً من ألا تكون لديه فكرة عنه على الإطلاق ، والمهم هو أن يعرف كيف يتعامل مع ذلك الخوف . فالشخص الذي يستسلم للخوف ويسمح له بأن يتمكن منه سوف ينتهي به الأمر إما إلى أن يحيا حياة ملؤها الرعب والفزع مما يمنعه من السعي والعمل والإقدام ، وإما أن ينقلب إلى طاغية يملؤه الغرور بحيث يسيء معاملة كل من هم دونه في المكانة والمنزلة ومن هم أضعف منه قوة .

أما التغلب على الخوف فإنه يساعد على صفاء الذهن وجلاء الرؤية ووضوح الهدف وتحديد الرغبات بكل دقة وبالتالي السير قدماً في طريق المعرفة الصحيحة أو المعرفة الحقّة .

بيد أن هذا الوضوح له هو أيضاً مخاطره ويمكن أن يكون «عدواً» للمعرفة إن هو زاد على الحد الذي يجعل المرء يتغاضى معه ، أو حتى يتعامى عن رؤية نفسه في كل أبعادها بحيث يصبح واثقاً من قدراته الذاتية ولا تسايره الشكوك حول إمكاناته الخاصة ، وبذلك يخذل الإنسان نفسه بنفسه ويجعل من ذاته موضعاً لسخرية الآخرين ، ويركن إلى الرضا بما هو فيه ، وينصرف عن العمل على ما فيه الارتقاء بقدراته وقواه على اعتبار أنه ليس في الإمكان أفضل مما هو كائن وقائم بالفعل ، وذلك بعكس الحال إذا ما اتخذ المرء من وضوح ذهنه وصفاء رؤيته وسيلة للتحكم في النفس وأداة لتحقيق ما يسميه دون خوان «القوة الحقيقية» التي تستند إلى عمق الإدراك وحسن التقدير مما يساعده على التحكم في طموحاته والسيطرة في الوقت نفسه على الذات ، وعلى كل ما حوله . هذه القدرة على السيطرة - أو القوة حسب تعبير دون خوان - يمكن أن تنقلب ضد

الإنسان وتكون بذلك عـدواً آخر من أعداء المعرفة ، وذلك إذا تهاون المرء فـي التحكم فيها ذاتها بحيث يسلم نفسه إلى إغراءاتها ويلجأ في حياته إلى القسوة والعنف وبذلك تحول بينه وبين الوصول إلى المعرفة الحقيقية ، وذلك على العكس من الشخص الذي يدرك الأبعاد الصحيحة للإفادة من تلك القوة وينظر إليـهـا على أنها مجرد عبء ثقيل يحمله على كتفيه وأنها ليست في آخر الأمر ملكـا خاصاً أو خالصة له دون غيره وأن عليه أن يقاوم إغراءاتها ويضعها في موضعها الصحيح ، وحين يفلح المرء في ذلك يكون قد وصل إلى تحديد أهدافه الحقيقية من السير في طريق المعرفة ، وإن كان تحقيق هذاالهدف يحمل في الوقـت ذاتـه إليه الرغبة في الخلود إلى الراحة من طول العناء .

وقد يكون في هذه التعاليم كما تلقاها كارلوس كاستانيدا وعرضها في بعض أعماله شيء من الغموض . ولكنها تكشف عن أن ثمة نسقا من الفكر الفلسفي العميق تتضمنه هذه التعاليم ، وهو نسق يقوم على مبدأ الاعتراف والتسليم بأن المعرفة قوة ، وهي قضية فلسفية تجد لها تعبيراً في كتابات عدد كبير من الفلاسفة لعل من أبرزهم الفيلسوف الفرنسي المعاصر «ميشيل فوكوه» كما أن ذلك النسق يعترف بأن طريق المعرفة طريق طويل وصعب وشائك وتحوطه المخاطر ، وأنه لا ينتهي إلا بنهاية الإنسان نفسه أو اقترابه من الشيخوخة والعجز ثم الموت . وأننا لو قبلنا كل ما في الحياة على أنه حقيقي ، فإن ذلك سوف يثير في النفس السأم والضجر ، بل والضيق من كل شيء ومن الذات ومن العالم كله ، حـسـب مـا يقول ، بينما إذا نحن رفضنا كل شيء على أنه كاذب وغير حقيقي وأنكرنا الصدق على كل شيء وتنكرنا لواقعنا وتاريخنا «الشخصي» فسوف نجد أنفسنا نعيـش في جو رهيب من الغموض الذي يحيط بكل شيء بما فيه وجودنا نحن أنفسنا .

وقد يكون كارلوس كاستانيدا صاغ أفكار وتعاليم دون خوان بطريقته الخاصة وبأسلوبه وبعباراته دون أن يلتزم بما قاله ذلك الشيخ العارف حرفياً . ولكن هذه الآراء والأفكار تحمل في ذاتها وبصرف النظر عن أسلوب وطريقة التعبير عنها فكراً فلسفياً خليقاً بالتأمل وجديراً بأن ننظر إليه ، وإلى التفكير «البدائي» بشكل عام بقدر أكبر من الاحترام والتقدير .

«فانون».. صراع ضد سرطان الاستعمار والجسد *

كانت حركات التحرير الوطني في كل أنحاء العالم - وبخاصة في العالم الثالث - تثير خيال المفكرين والمثقفين الذين يعشقون الحرية بحكم تكوينهم العقلي ويعملون على إرساء قواعد الحرية ومبادئها باعتبارها حقا مشروعا وطبيعيا من حقوق الإنسان الأساسية والدفاع عنها بالفكر والعمل لدرجة المشاركة - في كثير من الأحيان - حتى خارج أوطانهم في صفوف المحاربين والمجاهدين ضد قوى الاستبداد والاستعمار التي تفرض على الشعوب والجماعات المستضعفة الذل والخضوع والقهر والاضطهاد. وفي أمريكا ذاتها كانت حركة تحرير الزنوج والمطالبة بحقوقهم المدنية تجد تأييد الكثيرين من البيض، رغم جماعات الإرهاب المتمثلة بشكل صارخ في تنظيم «كو - كلوكس - كلان» بكل ما كان أعضاؤه يرتكبون من فظائع وحالات القتل والإحراق ضد السكان السود. كذلك وجدت حركات التحرير من الاستعمار في إفريقيا السوداء مؤازرة الكثيرين من المفكرين والمثقفين الغربيين الذين أبدوا كثيرا من التعاطف والتجارب مع المطالب المشروعة للشعوب الإفريقية الخاضعة للاستعمار الغربي، بكل مظالمه وقسوته واستغلاله للموارد الطبيعية في تلك المستعمرات واستعلائه على السكان الأصليين. وبالمثل حظيت حركة تحرير الجزائر في الوطن العربي بالتآزر والتعاطف والتأييد من عدد كبير من المفكرين الفرنسيين الأحرار،

* العربي - العدد ٥٠٨ - مارس ٢٠٠١م.

ضد فرنسا التي كانت تستعمر الجزائر، والأساس في ذلك كله هو أن الحرية لا وطن لها وأن العالم كله وطن الأحرار.

ومن الطبيعي أن تتعاطف الشعوب المستضعفة مع بعضها البعض دون اعتبار لفوارق اللغة والدين واللون والعرق، فقد مرت كلها بنفس التجربة، وعانت شعوبها جميعها من قيود التفرقة العنصرية، وعرفت مشاعر الذل، وقاست من مواقف الاستعلاء الغربي التي تجعل السكان الأصليين مواطنين من الدرجة الثانية في أوطانهم.

وقد أدى تشابه الظروف والأوضاع إلى تقارب هذه الشعوب المستضعفة أو حتى المستعبدة وقيام مشاعر روابط عاطفية وذهنية مشتركة بين أبنائها جميعاً، تكاد تصل إلى حد التوحد في النظرة والرغبة في الدفاع عن الحقوق المغتصبة.

هذا التعاطف الوجداني والعقلاني معا، والقائم على حقائق الحياة الواقعية، وعلى المعاناة الشخصية الناجمة عن التجربة الذاتية، هو الذي دفع ـ على سبيل المثال ـ الطبيب المثقف والمفكر السياسي الثائر فرانتز فانون ـ وهو الزنجي المارتنيكي الأصل ـ إلى الانحياز إلى ثورة التحرير الجزائرية، والانخراط في سلك المجاهدين الجزائريين، والمشاركة مع جيش تحرير الجزائر في الحرب ضد فرنسا التي كانت تستعمر في الوقت ذاته المارتنيك في منطقة الكاريبي. ومشاركة هذا الإنسان الزنجي المثقف في الجهاد في سبيل الحرية والاستقلال في بلاد تبعد عن وطنه الأصلي بآلاف الأميال هي درس مهم يجب أن نستوعبه في المرحلة الحالية من مراحل الصراع العربي ـ وليس الفلسطيني فقط ـ ضد الاستعمار الإسرائيلي وإجراءات القمع والاضطهاد والغطرسة التي يكابد منها الفلسطينيون أصحاب الأرض على أيدي الإسرائيليين المستعمرين، بمساعدة من أمريكا وتعاطف العالم الغربي بوجه عام الذي أقام جانبا كبيرا من حضارته وتقدمه وازدهاره على الاستعمار واضطهاد الآخرين، وإن كان يتخفى الآن وراء بعض النداءات الزائفة، التي يتنكر لها حين تتعارض مع مصالحه.

وحياة فانون القصيرة ملحمة مليئة بالعمل والمخاطرة والمآسي والدروس. فالفترة التي انقضت بين مولده في مارس ١٩٢٥ ووفاته بالسرطان في ديسمبر ١٩٦١ كانت حافلة بالأحداث السياسية على مختلف المستويات وفي جميع الأصعدة. فقد شهد


NO

العالم خلال هذه الفترة الحرب العالمية الثانية، وانـدحـار دول المحـور، وازدهـار الماركسية، مثلما شهد بداية حركات التحرير الوطني والثورات المسلحة في كثير من أنحاء العالم، وثورة الشعوب المستضعفـة عـلـى الاستعمار الغربي، وتآزر هـذه الشعوب وتعاطفها مع بعضها البعض، وبدايات حصول عدد منها على الاستقلال نتيجة للكفاح الطويل المرير، كما حدث في المستعمرات البريطانية في إفريقيا.

كذلك شهد العالم خلال الفترة ذاتها سقوط كثير من العروش، وتعير عدد من النظم السياسية والحكومات «الوطنية» التي كانت تفرض السيطرة والسلطان علـى شعوبها وتحرمها حقوقها السياسية والاجتماعية، ثم قيام نظم جـديـدة لـلـحـكـم «الوطني» كانت تتطلع إلى المستقبل بأمل وتبشر بالعمل على الارتقاء بالوطن وتوطيد الحكم الديمقراطي، ثم تكشفت الأمور بعد ذلك عن زيف هذه الـدعـاوى وتحول الحكومات «الوطنية» إلى ديكتاتوريات «وطنية» أيضا، إن صح التعبير.

كذلك كانت هي الفترة التي تفتحت فيها بشكل غير مسبوق عيون الـشـعـوب «السوداء» وآذانهم علـى طبيعة التفرقة العصنرية وأبعادها الخطيـرة، وأن دعـاوى «مواطنة» هذه الشعوب في الدول المستعمرة لها هي مجرد سراب خادع ووهم كبير، انكشف زيفه نتيجة للظروف المتغـيـرة، وأدى انكشاف المستور إلى ظهور مفهـوم «الزنوجة» والدعوة إلـى العودة إلـى الأصول الزنجية الإفريقية والاعتزاز بهـا فـي مواجهة التعسف الغربي واستعلاء الإنسان «الأبيض».

كما أدى إلى قيام بعض النزعات الداعية إلى الالتجاء إلى الكفاح المسلح، وهي نزعات تختلف اختلافا كبيرا عما كانت تؤمن به فلسفة الزنوجة ذات الطابع الثقافي الغالب، والذي يميل إلى المهادنة والتفاهم مع رفض دعاوى الاستعلاء في الوقـت نفسه.

وكان فرانتز فانون وعدد كبير من المثقفين الذين خضعت أوطانهم للاستعمـار الفرنسي يؤمنون بأن الوسيلة الوحيدة لمحاربة ذلك الاستعمار الشرس، والوقـوف ضد الاضطهاد الاستعماري والإذلال الثقافي المفروض علـى العالم الثالث، هـي العنف والثورة المسلحة. ويعبر فانون في كتابه الأساسي «بشرة سوداء وأقنعة بيضاء» عن رأيه حول التفرقة العنصرية علـى أساس اللون حيث يقول: «ليس هناك عالـم

أبيض، وليست هناك أخلاق بيضاء، كما أنه لا يوجد ذكاء أبيض. ففي كل مكان في العالم يوجد بشر يبحثون ويفكرون. إنني لست مسجونا أسيرا للتاريخ، ولذا فلن أفتش فيه أو أنقب بحثا عن مصيري وقدري.. فلقد جئت خلال العالم الذي أسافر فيه وأتولى فيه طيلة الوقت عملية خلق نفسي وتجديدها».

وقد ولد فرانتز فانون في السادس من مارس عام ١٩٢٥ في عائلة من الطبقة الوسطى في مستعمرة المارتنيك الفرنسية، وتلقى تعليمه المتأثر بالمناهج الفرنسية في مدارسها، وكان يزامله في المدرسة الشاعر المارتنيكي الشهير إيميه سيزير صاحب فكرة «الزنوجة».

وفي عام ١٩٤٣ تسلل خلسة من المارتنيك إلى الدومينيك وسافر إلى فرنسا بعد أن كان قد اختلس من والده «بطاقات» توزيع الملابس التي كانت تصرفها السلطات الفرنسية لرعاياها هناك للحصول بواسطتها على ما يحتاجون إليه من ملابس، وتكفلت النقود التي حصل عليها من بيع هذه البطاقات في السوق السوداء بتغطية تكاليف سفره إلى فرنسا، حيث انصم إلى قوات الحلفاء التي كانت تحارب ألمانيا في شمال إفريقيا ثم في أوربا وخلال ذلك أدرك أبعاد العنصرية التي كان يمارسها المستوطنون الفرنسيون «البيض» في الجزائر. فقد كان حين التحق بجيش فرنسا الحرة واقعا تحت تأثير الدعاية الفرنسية التي كانت تزعم أن المستعمرات جزء من الوطن الفرنسي الكبير، وأنها هي «فرنسا ما وراء البحار» وهو الأمر الذي ينطبق على الجزائر. ولكن تجربته أثناء الحرب وضعت أمام عينيه عمق الهوة بين البيض والسود، وبين الإنسان الغربي الأبيض الذي يمثل التسلط والكبرياء والاستعلاء وإنسان المستعمرات الأسود الذي يمثل الخضوع والمذلة، كما كشفت هذه التجربة لذهنه المتفتح عن أن دعوى المواطنة بالنسبة لزنوج المستعمرات هي مجرد أسطورة لا وجود لها في الواقع، وأن «الاندماج» في المجتمع الفرنسي بالنسبة لأبناء المستعمرات هو مجرد وهم ينبغي التخلص منه.

وقد تعمقت هذه الأفكار في ذهنه أثناء حياته في فرنسا بعد الحرب لدراسة الطب والعلاج النفسي في جامعة ليون ورؤيته لمظاهر التفرقة في الحياة اليومية. واستفاد من دراسته للتحليل النفسي إلى جانب الفلسفة الوجودية ـ التي كان يحمل لواءها

في ذلك الحين الفيلسوف الفرنسي جان بول سارتر ـ مع اطلاعه على الماركسية في التعلغل في أعماق النفس البشرية، وتحليل مشاعر وأفكار الإنسان الخاضع للاستعمار والعبودية، ودراسة ظاهرة «الكولونيالية» وآثارها المدمرة للنفس البشرية، وبدلك بدأ يتحول تدريجيا ـ عن وعي أو عن غير وعي ـ من المفكر الأكاديمي الاشتراكي، إلى الثائر المناصل صد الظلم والاضطهاد والإذلال، وظهر ذلك في أول أعماله «بشرة سوداء وأقنعة بيضاء» الذي صدر عام ١٩٥٢، وكان له تأثير قوي على حركات المطالبة بالحقوق المدنية للزنوج في كل أنحاءالعالم، وعلى الحركات المناوئة للاستعمار وإيقاظ الوعي الأسود بزنجيته، والاعتزاز بهذه الزنجية، والالتجاء إلى العنف إذا لزم الأمر. فالاستعمار يفرض على الشعوب الخاضعة لسطوته وجوداً زائفا ومهيمنا ويطالب تلك الشعوب بالمواءمة مع قيمة الشوهاء.

وقد استعان فانون بمعلوماته وتخصصه في الطب النفسي لكي يكشف عن أن مشكلة السلالة والعرق واللون ترتبط ارتباطا وثيقا بسلسلة طويلة من الألفاظ والصور التابعة كلها من رمزية الجانب المظلم في النفس البشرية، ويقول في ذلك «ألا يرتبط اللون الأبيض دائما بفكرة العدالة الفرنسية والحق الفرنسي والطهارة الفرنسية؟».

في فترة الدراسة بجامعة ليون بدأ فانون يكتب مقالات في السياسة ويؤلف مسرحيات سياسية، وفي عام ١٩٥٢ صدر كتابه «بشرة سوداء وأقنعة بيضاء» والذي يعبر فيه عن رأيه في الاستعمار والتفرقة العنصرية على ما ذكرنا. وكان العنوان الأصلي للكتاب هو «مقال في القضاء على اغتراب السود» وفيه انعكاس لخبرته الذاتية في ليون كمثقف أسود في مجتمع يؤمن بأفضلية الجنس الأبيض. وكان بحكم تربيته ونشأته وتعليمه والتأثيرات الدعائية التي خضع لها يعتبر نفسه «فرنسيا»، ولذا اصطدم بالتفرقة التي يقيمها الفرنسيون بين البيض والسود ـ سكان المستعمرات ـ تغيرت نظرته السيكولوجية عن الثقافة، وذهب إلى أن النزعة العنصرية العرقية تساعد على ظهور تكوينات سيكولوجية ضارة تخفي عن الرجل الأسود خضوعه لمعايير بيصاء، وتدفعه إلى الاغتراب عن الوعي بذاته، وعن إدراك حقيقة واقعة وعن ثقافته الأصلية الأصيلة، وأن الثقافة العنصرية تلحق أشد أنواع الضرر والإيذاء

بالصحة النفسية للرجل الأسود، بل وسكان المستعمرات بوجه عام.

وكان فانون أثناء مشاركته في الحرب في شمال إفريقيا قد شاهد كيف كان الجنود في وهران يلقون بفضلات الخبز للأطفال العرب الجوعى، وأدرك حينئذ أنه هو نفسه مجرد «فرد أسود في جيش الإنسان الأبيض»، كما شعر بعد تحرير فرنسا أن دماء الجنود السود قد أريقت من أجل الأوربيين الذين كانوا يتباعدون عنهم ويحملون نحوهم كثيرا من المهانة والازدراء.

ومن واقع خبرته أيضا ذهب إلى أن الاستعمار من خلال اللغة هو أسوأ أنواع الاستعمار، وأنه أشد ضراوة بكثير جدا من الاستعمار السياسي أو الاقتصادي، لأن له أبعادا أعمق في وعي الإنسان وتكوينه الإدراكي والمعرفي. فالكلام بلغة معينة هو مؤشر على قبول الحضارة أو الثقافة التي تعتبر تلك اللغة أداتها ووسيلتها للتوصيل والتواصل، وهو ما يعني في آخر الأمر الاعتراف بأهمية ووزن هذه الثقافة، وتأكيد هذه الأهمية وذلك الوزن. فالكلام بالفرنسية ـ وهو ما كانت فرنسا تفرضه فرضا على أبناء المستعمرات من الأجيال الناشئة ـ فيه اعتراف بالخضوع قهرا واستسلام لسيطرة الشعور والوعي الجماعي للفرنسية، التي تنظر إلى اللون الأسود على أنه رمز للشر والخطيئة والرذيلة وتعمل على التوحيد بينها. ولكي يتخلص السود أو الزنوج من هذه الوصمة ومن ربط سواد البشرة بالشر يلبسون أقنعة بيضاء عن طريق محاكاة البيض في سلوكهم وقيمهم وأخلاقياتهم، ويوهمون أنفسهم بأنهم قد تساووا بذلك مع البيض، وأنهم جميعا مواطنون متساوون في الحقوق والواجبات في مجتمع يزعم أنه يقوم على مبادىء المساواة، التي ترتفع وتترفع عن الاعتبارات الشخصية والفوارق الفردية والمظاهر الخارجية للأشخاص، وعن طريق ذلك الوهم ـ أو التوهم ـ يتم استيعاب الرجل الأسود للقيم الثقافية المرتبطة بتلك اللغة، وتمثل هذه القيم في الوعي والشعور مما يعني اغتراب ذلك الإنسان الأسود عن ذاته.

ويذهب فانون إلى أبعد من ذلك، فيذكر أن «مقولة» الأبيض تعتمد في وجودها وفهمها على ضدها أو نقيضها «الأسود»، إذ لا يمكن وجود أحدهما دون الآخر، وأن هاتين المقولتين ظهرتا سويا مع الاستعمار والغزو الاستعماري.

هذا الإدراك المؤلم لحقيقة العلاقة بين الرجل الأبيض والرجل الأسود، وفداحة المظالم التي تحيق بسكان المستعمرات، دفع ـ مع عوامل أخرى بطبيعة الحال ـ فانون إلى الرحيل عام ١٩٥٢ عن فرنسا للعمل في الجزائر كممارس في الطب النفسي في مستشفى «البليدة».

وفي عام ١٩٥٣ تزوج «هو نفسه» من فتاة فرنسية، وتم تعيينه رئيسا لقسم الطب النفسي بالمستشفى، ولكنه استقال بعد ثلاث سنوات لكي ينضم إلى حركة تحرير الجزائر التي كانت تناضل ضد الاستعمار الفرنسي، وقد ضمن خطاب استقالته رؤيته للاستعمار وسيكولوجية القهر الاستعماري، وأن الأخلاق الاستعمارية ورسالة الاستعمار تتعارضان من حيث المبدأ مع أخلاقيات ممارسة الطب النفسي، الذي يهدف إلى إعادة ترشيد علاقة الإنسان بالبيئة التي يعيش فيها.

وكان يتجول بين معسكرات المقاومة. ويخفي رجالها في بيته، ويتولى تدريب الفتيات الجزائريات على التمريض وتضميد الجروح وقد أصيب هو نفسه إصابة بالغة عام ١٩٥٩ على الحدود بين الجزائر والمغرب.

وأشرف على إصدار:

«المجاهد» التي كانت تصدر في تونس، تم عينته حكومة الجزائر المؤقتة سفيرا لها في غانا، وهناك وقع فريسة لسرطان الدم الذي قضى عليه في واشنطن حيث ذهب للعلاج وكانت وفاته يوم ١٢ ديسمبر عام ١٩٦١، وهو العام الذي شهد صدور كتابه الأخير المهم عن بؤساء الأرض، والذي اعتمد فيه على تجاربة وخبراته في الجزائر في سنوات حرب التحرير. وجاءت وفاته في وقت كان سارتر ينشر فيه ذلك الكتاب.

بعد الاستقلال استقبلت الجزائر وجيش التحرير الوطني الجزائري جثمان فرانتز فانون في احتفال مهيب لكي يدفن في أرضها حسب وصيته. ولكن رغم جهاده وإيمانه بقضية الحرية والدروس التي يمكن أن يستفاد بها من حياته وجهاده وإيمانه يبدو أن اسم فانون بدأ يسقط من الذاكرة العربية. . والنسيان هو مأساة العرب الكبرى.

ماكلوان والثورة الإلكترونية *

في عام ١٩٦٢ ، صدر كتاب يحمل عنواناً يسترعي الانتباه لمؤلف كندي كان قد أخذ يشق طريقه بسرعة هائلة نحو الشهرة العالمية ويحتل مكانة مرموقة بين مفكري النصف الثاني من القرن العشرين ويشغل الناس بأفكاره الجديدة ونظرته المستقبلية إلى العالم والبشرية . . كان عنوان الكتاب هو «كوكبة جوتنبرج» والمؤلف هو عالم الاجتماع وعلوم الاتصال مارشال ماكلوان الذي كان قد بلغ في ذلك الوقت سن الحادية والخمسين من عمره ، حيث كان مولده عام ١٩١١ في مدينة إدمنتون بولاية آليرتا في كندا . وكان الكتاب ينذر بقرب انتهاء عصر الطباعة ، وأن المستقبل يحمل في خباياه ظهور أساليب ووسائل جديدة للإتصال والتواصل والتعليم والإعلام ، قد يكون أهمها وأبعدها أثراً التلفزيون وما سينجم عنه من تطورات واختراعات واكتشافات ترتاد مجالات جديدة وفسيحة من المعرفة ، ولم تكن المسألة بالنسبة له مجرد إحلال أداة أو وسيلة للاتصال محل الوسائل القديمة المألوفة ، وإنما كانت المسألة في نظره نقلة تكنولوجية هائلة تنطوي على ثورة اجتماعية وثقافية وفكرية عميقة وواسعة سوف يتولد عنها مستقبل جديد يتحول العالم فيه إلى قرية واحدة كبيرة ، كان ماكلوان يشير إليها باسم «القرية العالمية» أو

---

* العربي - العدد ٤٦٥ - أغسطس ١٩٩٧م.

«القرية الإلكترونية» التي سوف تتراجع فيها أهمية الكتاب شيئاً فشيئاً حتى يأتي اليوم الذي لن يجد فيه لنفسه مكاناً فيها .

وبطبيعة الحال لم يكن مارشال ماكلوان هو الوحيد الذي تكلم في هذا الموضوع ، بل لم يكن حتى هو أول من عرض له . ذلك أن ظهور الإذاعة والتلفزيون كوسيلتين للاتصال والإعلام أثار لدى الكثيرين قدراً كبيراً من القلق حول مستقبل الكتاب ، يماثل المخاوف التي سبق أن أثارها ظهور السينما ، وإن كان هناك من اعتبر التلفزيون تهديداً للسينما ، ذاتها ولكن لأسباب غير تلك التي يتكلم عنها الناس في العادة ، وهي أسباب تتعلق في المحل الأول بالفوارق الأساسية بين طبيعة كل من هاتين الوسيلتين .

وقد أعطى ماكلوان كثيراً من اهتمامه لهذا الموضوع ، أي طبيعة الأداة أوالوسيلة في ذاتها ومدى تدخلها في تحديد التأثير الذي تتركه الرسالة التي تحملها تلك الوسيلة ، وأن المهم ليس هو محتوى الرسالة ومضمونها بقدر ما هو طبيعة الأداة التي تقوم بتوصيل الرسالة . وهذه فكرة بدت غريبة لأول وهلة وأثارت كثيراً من الجدل ولكنها أفلحت في آخر الأمر في قبول وترسيخ العبارة التي تلخص نظرة ماكلوان وهي أن «الوسيلة هي الرسالة» بل إنه أطلق هذه العبارة عنواناً لأحد كتبه التي لاقت رواجاً هائلاً .

ولكن كتاب «كوكبة جوتنبرج» - الذي يشير صراحة إلى اسم مخترع آلة الطباعة - يذهب إلى أبعد من هذا بكثير لأن اختراع الطباعة كان له آثار وخيمة على ملكات الإنسان وقدراته التي كانت تعمل في وحدة متكاملة تتفق وتتلاءم مع وحدة الكائن العضوي الحي الذي هو الإنسان . فظهور «النص المطبوع» أدى إلى انكسار وانفصام العلاقة القوية المتينة بين ما يسميه ماكلوان «فعل» الكتابة الفيزيقي و «فعل» السمع الذي يعتمد على الأذن . فحتى القرن السادس عشر بل والسابع عشر لم تكن القراءة «الصامتة» أو غير المسموعة أمراً مألوفاً أو معهوداً شائعاً بين الناس ، بل لم يكن أحد يتصور أبداً إمكان قيام مثل هذه القراءة ، إنما كانت القراءة تعني ببساطة قراءة النص المكتوب بصوت عال مسموع ، ومن هنا كان الارتباط القوي بين هذين

«الفعلين» وقد تغير هذا الوضع تماماً بعد ظهور الكتاب «المطبوع». وليس هذا بالتعبير البسيط لأنه ترتب عليه نتائج أخرى بعيدة الأثر في الحياة الاجتماعية، وهو الأمر الذي يعطيه ماكلوان الجانب الأكبر من اهتمامه ويقيم عليه نظريته عن الاتصال وتطوره وتطور المجتمع الإنساني على ما سنرى.

لم تكن البدايات الأولى في حياة مارشال ماكلوان تنبئ بما أصبح عليه، ولم تكن تدل على أنه سوف يكون في يوم من الأيام أحد المفكرين الأعلام في علم الاجتماع، وبخاصة في مجال الاقتصاد، فلقد كانت دراسته الجامعية الأولى في الهندسة من جامعة مانيتوبا بكندا. ولكنه غيّر اتجاهه فجأة وتحوّل إلى دراسة الأدب الإنجليزي. وقد حمله هذا الاهتمام الجديد إلى بريطانيا حيث التحق بجامعة كيمبردج، وهناك تتلمذ على عدد من كبار أساتذة الأدب والنقد الأدبي، ولكنه تأثر بشكل خاص بالأستاذ ريتشاردز الذي كان يعتبر واحداً من أكبر أساتذة النقد، وتأثر بالذات بالنظرية الجمالية التي كانت تسود في كيمبردج في ذلك الحين والتي كانت ترى أنه من الصعب الفصل في العمل الأدبي بين الصورة والمحتوى، وأنه في الفن الحقيقي تكون الصورة هي المحتوى أو المضمون، مثلما يكون المحتوى هو الصورة، وقد ظل ماكلوان خاضعاً لتأثير هذه النظرية لدرجة أنه طبقها بحذافيرها فيما بعد في دراساته لمشكلة الاتصال ووسائل الاعلام باعتبارها الأداة التي تعبّر عن الثقافة والتي عن طريقها تتنقل الثقافة من مجتمع لآخر، كما أنها هي التي تحفظ الثقافة من الاندثار.

وقد ساعده حصوله على الدكتوراه من كيمبردج في شغل عدد من وظائف التدريس في بعض الجامعات الكندية والأمريكية، واستطاع أثناء ذلك أن يقيم علاقات وثيقة مع عدد من علماء الاجتماع، وإلى حد أقل علماء الأنثربولوجيا الذين فتحوا أمامه آفاق ثقافات العالم المختلفة بما في ذلك ثقافات المجتمعات البدائية. وقد أفلح في أن يربط بين معلوماته الكثيرة المتنوعة في مجالات الأدب والنقد الأدبي والهندسة والاجتماع والأنثربولوجيا في وحده فكرية متكاملة، انعكسف في تفكيره وفي كتاباته

عن الثقافة وأساليب الاتصال في مراحل التطور الحضاري البشري، ولكنها جعلت من الصعب تتبع تلك الأفكار الكثيرة المتشعبة المتشابكة التي تستمد أصولها من قراءاته الواسعة المتنوعة في تلك التخصصات المتباينة. وهو نفسه يدرك صعوبة كتاباته وغموض أسلوبه في الكتابة، ولكنه يرى أن الوضوح في الكتابة دليل على السطحية وضحالة التفكير.

وحياة ماكلوان العملية ذاتها كانت سلسلة متتابعة من التنقل بين تلك المجالات المختلفة التي تؤلف عناصر تفكيره. فبينما يشغل - مثلاً - كرسي الأدب الإنجليزي في جامعة تورنتو عام ١٩٥٢ يقوم بالتعاون مع عالم الأنثربولوجيا الأمريكي إدموند كاربنتر بتأسيس مجلة **Explorations** عام ١٩٥٣ ويخصصها للدراسات البيئية والثقافية أو على الأصح دراسة مشكلات البيئة والثقافة بالمعنى الأنثربولوجي لهذه الكلمة، وقائمة كتاب تلك المجلة تضم عالم الاجتماع ديفيد ويزمان والمصوّر الفرنسي فرنان ليجيه والكاتب الأديب الشاعر الروائي البريطاني روبرت جريفز وغيرهم في مختلف فروع الثقافة الرفيعة المتنوعة، كما أنه يصدر في الوقت نفسه تقريباً، أو قبل ذلك بقليل عام ١٩٥١ كتابه عن «العروس الآلية» أو الميكانيكية الذي يحلل فيه ببراعة طرق الدعاية والإعلان التي يسميها «فولكلور الإنسان في المجتمع الصناعي» أي فولكلور إنسان الصناعة. كذلك نجد أنه في الوقت الذي يكتب فيه مؤلفه عن «كوكبة جوتنبرج» (١٩٦٢) الذي يكشف عن مدى سعة اطلاعه على تاريخ الفكر وتطور علاقات التواصل في المجتمع الإنساني، يشغل عام ١٩٦٣ وظيفة مدير مركز الثقافة والتكنولوجيا في كندا «جامعة تورنتو» حيث كان يتعين عليه أن يهتم بدراسة الآثار السيكولوجية والاجتماعية الناجمة عن انتشار وتنوّع وسائل الاتصال والإعلام، وبعدها بعامين اثنين أو بثلاثة أعوام يشغل كرسي ألبرت شفايتزر للإنسانيات في جامعة فرودهام في نيويورك. وهذا معناه أن حياته الأكاديمية التي تعتمد على الدراسة والتحليل النظري كانت تتضافر طيلة الوقت مع المناصب الإدارية والبحثية، وأن هذا النوع انعكس بشكل واضح في كتاباته العميقة

المعقدة الصعبة التي تحتاج من القارئ إلى سعة الاطلاع وكثير من الصبر.

نقطة الانطلاق في كتاب «كوكبة جوتنبرج» هي تتبع التغيرات التي طرأت على حياة المجتمع الإنساني نتيجة لاختراع الطباعة، ثم مصير الطباعة ومصير الكتاب بالتالي نتيجة لاكتشاف أساليب ووسائل جديدة للتواصل سوف تغير من أحوال المجتمع وطبيعة الثقافة اللذين قاما بفضل اكتشاف جوتنبرج واختراعه المثير «المطبعة».

فاختراع الطباعة كان هو الحد الفاصل القاطع بين مجتمعين ونمطين مختلفين من الثقافة، وهذا معناه أن ماكلوان في عرضه لهذه التغيرات كان يأخذ الإنسان في كليته وعمومه ويتتبع في دقة ما طرأ على حياته وعلاقاته من تطورات. فالإنسان البدائي كان يعيش في نوع من «جنة عدن» حسب تعبير ماكلوان، وفي هذا النوع من المجتمعات يتم الاتصال بين الناس بطريق مباشر، أي أن العلاقات فيه علاقات شخصية تتم وجهاً لوجه بين الأطراف المختلفة. وبذلك كانت تجربة الكلام أو الحديث - وهو أداة الاتصال والتواصل - تضم إلى جانب النطق والسمع الرؤية المباشرة بين أطراف الحديث، بل وأحياناً اللمس وكذلك الشم نتيجة للتقارب المكاني. ولذا كان الحديث في الحياة اليومية العادية يعكس نوعاً من العلاقة التي تتميز بدرجة عالية جداً من الاندماج بين أطراف هذه العلاقة بحيث يكاد يصل إلى حد التوحد، ثم جاء اختراع الكتابة، ويشبه ماكلوان هذا الاختراع بالتفاحة التي استخدمتها الأفعى في إغراء آدم وترتب على ذلك الإغراء والإغواء خروج آدم من الجنة. وهذا بالضبط هو ما فعلته الكتابة بأساليب الاتصال المباشر التي عرفها المجتمع البدائي البسيط المتجانس.

فبعد أن كان الاتصال بين أعضاء المجتمع يتم بالحديث وما يصاحبه من رؤية أطراف الحديث بعضهم لبعض وتتبع حركاتهم وإيماءاتهم وتلامس أجزاء من أجسامهم وما إلى ذلك، أصبح الاتصال يتم من خلال واسطة صمّاء ولا تحتاج إلى وجود أطراف العلاقة في المكان والزمان نفسهما. وبعد أن كان الحديث يصاحبه مشاركة أكثر من حاسّة واحدة إن لم يكن كل الحواس

في بعض الأحيان «بما في ذلك الذوق أحيانا» أصبحت الكتابة كأداة للتواصل تعتمد على حاسة واحدة هي الرؤية أو البصر، كما أن القراءة المسموعة أصبح لا يشارك فيها سوى حاستين فقط هما السمع والنطق بالإضافة إلى البصر. بل إن الكتابة أدت إلى انفصال التفكير عن الإحساس والشعور، كما أدت إلى ارتباط المعاني بالكلمات والألفاظ المجردة بدلاً من ارتباطها بالأشياء والأفعال الحياتية الملموسة.

ثم خطت الإنسانية خطوة أخرى أبعد من ذلك، تمثلت في اختراع المطبعة على أيدي جوتنبرج. وقد أدى ظهور المطبعة إلى طباعة وإنتاج الكتب والمجلات والصحف بأعداد هائلة لم تكن تتيسر في مرحلة الكتابة العادية ونجم عن ذلك تعميق ذلك الانفصال بين الفكر والإحساس لدى الفرد، بحيث اكتمل اغتراب الإنسان عن نفسه وعن المجتمع الذي يعيش فيه، لأن سهولة القراءة، وبالذات القراءة الصامتة التي هي أحد مستلزمات قراءة الكتاب الآن بعد اختفاء عادة القراءة بصوت مسموع ساعدا على ازدياد الشعور بالفردية والانفصال عن الجماعة.

كذلك كان ظهور الكتاب المطبوع بهذه الأعداد الكبيرة نذيراً باختفاء واندثار أسلوب التعليم التقليدي الذي كان يعتمد على الإملاء وقراءة النص ونسخه وإضافة الشروح على المتن، وهو الأسلوب الذي ظل متبّعاً لقرون طويلة. وعلى الرغم مما كانت تنطوي عليه هذه الطريقة من تعب ومشقة وعناء وبذل للجهد وضياع للوقت فإنها كانت تساعد على خلق علاقة حميمة ووطيدة بين الإنسان القارئ والنص الذي يقرؤه أو الذي ينقله بخط يده ويتولى الشرح والتعليق عليه بنفسه. وقد انفصمت هذه العلاقة وزالت تماماً بعد اختراع المطبعة.

ولكن الخطورة الحقيقية في كل ذلك هي أن اختراع الطباعة أدى إلى ازدياد وتسارع عملية الانفصام بين ملكات الإنسان بشكل واضح وعلى كل المستويات.

فمثلما اعتاد الإنسان على تتبع صفوف الحروف والكلمات ثم سطور

الصفحات المطبوعة واحدة بعد الأخرى، فإنه أخذ يفكر بنفس الطريقة «الخطية» التي تقوم على الانتقال من فكرة جزئية إلى فكرة جزئية أخرى، كما أخذ يتلقى ويتقبل المعلومات ويستوعبها ويتمثلها منفصلة بعضها عن بعض، وكلا منها على حدة في بداية الأمر على الأقل. وهذا هو أهم الاختلافات التي تقوم بين الإنسان القديم أو حتى الإنسان البدائي وبين الإنسان المتقدم الحديث الذي فقد التلقائية في النظر إلى الأمور.

وهذا وضع مأساوي إلى حد كبير لأنه يمثل تفسخ الإنسان والمجتمع على السواء نتيجة لضياع الوحدة الشاملة المتجانسة للأشياء.

والظاهر أن التطورات والتغيرات التي تحدث الآن في أساليب الاتصال والتواصل والتي تميز عصر ما بعد الطباعة سوف تقلب الأمور الراهنة تماماً وترد الإنسان والإنسانية إلى الجذور القديمة، على الرغم مما قد يبدو في هذا القول من مفارقات. وسوف يتم ذلك الانقلاب من خلال الثورة الإلكترونية الحديثة التي تبشر بظهور عصر المعلومات وليس فقط عصر الإعلام. والوسيلة الفعّالة المؤثرة حتى الآن هي التلفزيون وإلى حد أقل السينما، وهما وسيلتان تعتمدان على الجمع بين السمع والبصر في وحدة وانسجام يثيران في الذهن، ما قاله ماكلوان عن الاتصال والتواصل لدى الإنسان البدائي.

فالاتصال عن طريق الحديث أو الكلام في المجتمع البدائي تجربة متكاملة لا تتوافر في القراءة الصامتة المرتبطة بالطباعة وبالكتاب والتي لا يستخدم فيها سوى البصر. بل إن السينما، وإلى درجة أكبر التلفزيون، يتطلبان قدراً من الاستغراق والاندماج الذي يكاد يصل إلى حد التوحد، ولذا يعتبر ظهورهما تهديداً حقيقياً ومباشراً للكتاب المطبوع. ويصدق هذا بوجه خاص على التلفزيون الذي يمكن معه وبخاصة بعد أن يرتبط بشبكة معلومات عالمية أن يستغني تماماً عن الكتاب. وحين تزول أسطورة الطباعة، أو تضعف على الأقل بدرجة كبيرة، فسوف يكون في الإمكان استعادة الإنسان للفردوس الذي فقده، فوسائل الاتصال الإلكتروني الحديثة تقوم بدور فعال في ربط

الناس في كل أنحاء العالم بعضهم ببعض وتساعد على إزالة الفوارق والاختلافات بحيث ترد العالم إلى التجانس الذي يميز الحياة في المجتمع القديم البسيط، وسوف يساعد ذلك - كما يرجو ماكلوان - على قيام تلك القرية الإلكترونية أو القرية العالمية التي تعيد أمجاد جنة عدن.

بعد ذلك بعدة سنوات، أصدر ماكلوان كتاباً آخر بعنوان «فهم وسائل الاتصال» وفيه يقول: إنه بعد ثلاثة آلاف سنة من الانفجار الخارجي عن طريق التكنولوجيا التجزيئية والآلية، بدأ العالم الغربي يتغير داخلياً. فخلال العصور الميكانيكية أو الآلة أفلحنا في أن نمد أجسامنا في الفضاء، والآن، وبعد انقضاء ما يزيد على قرن من التكنولوجيا الكهربائية، أفلحنا في أن نمد جهازنا العصبي المركزي ذاته بحيث يستوعب العالم كله متجاهلاً حدود المكان والزمان على الأقل فيما يتعلق بالكوكب الذي نعيش فوقه. ونحن نقترب الآن بسرعة فائقة من الرحلة النهائية لامتداد الإنسان، ونعني بها الإثارة التكنولوجية للشعور والوعي والإدراك، وأي امتداد للإنسان، سواء أكان هو امتداد جلده أو امتداد يده أو امتداد قدمه يؤثر بالضرورة في النسيج السيكولوجي والاجتماعي.

والمقصود بامتداد جلد الإنسان بناء المساكن وما إليها، كما أن امتداد اليد يتمثل في الآلات التي يستعين بها الإنسان في الصناعة وغيرها. وأخيراً فإن امتداد الوعي يتمثل في وسائل الاتصال والإعلام.

فرنـــان بـــرودل
عاشق البحر المتوسط *

في مايو ١٩٨٥ احتل المؤرخ فرنان برودل مكانة الشاعر منذ زمن طويـل فـي الأكاديمية الفرنسية، وبالرغم من تقلده مناصب رفيعة وحصوله على العديـد مـن الشهادات والأوسمة والنياشين، فإنه بقي على الدوام زاهداً في كل ذلك، مخلصاً لعشقه القديم، للبحيرة الحضارية التي تسمى البحر المتوسط.

استقبلت الأكاديمية الفرنسية في أواخر مايو الماضي (١٩٨٥) المؤرخ الفرنسي الشهير فرنان برودل. وفي خطاب الترحيب الذي ألقاه عضو الأكاديمية مـوريـس دريون قال موجها الحديث إليه: «أرجو أن تسمح لي قبل كل شيء أن أعتب عليك، لأنك أخذت وقتاً طويلاً قبل أن تقرر الانضمام إلينا».

ثم تساءل عمّا إذا كان ذلك راجعاً إلى أن طريقه كان دائماً مليئاً بالنجاح وآيات التشريف، ولذا لم يكن يرى أن دعوة الأكاديمية له كانت دعوة عاجلة. وهذا عتاب رقيق، ولكنه يخفي وراءه أشياء كثيرة لها معناها، فخلال السنوات العشر الماضية كان أعضاء الأكاديمية يقترحون على برودل أن يبدي رغبته في الترشيح للعضوية، حتى يمكن انتخابه، ولكنه لم يكن يستجيب لهذه الدعوات، فـلـمـا اسـتـجـاب لدعوتهم أخيراً انتخبته الأكاديمية على الفور، بعد أن كان قد بلغ الثالثة والثمانـين من عمره، وذلك لكي يملأ المكان الذي شغر بموت الكاتب أندريه شامسون.

---

* العربي - العدد ٣٢٤ - نوفمبر ١٩٨٥ م.

وخرجت صحافة باريس ترحب بذلك الاختيار الذي طال انتظاره، ولم ينس البعض مع ذلك أن يقول ان برودل كان يتردد في ترشيح نفسه، لأن عضوية الأكاديمية لم تكن تضفي عليه مزيداً من الشهرة أو الشرف، فهو أكثر شهرة من أغلب الأعضاء الذين انتخبوه ليجلس بينهم، فقد تخطت شهرته حدود فرنسا إلى بقية أنحاء العالم، كما أن كتبه تعتبر من أكثر الأعمال الفرنسية ذيوعاً وانتشاراً في أوربا وأمريكا، ولا يكاد يفوقها في ذلك إلا بعض الروايات التاريخية، التي اعتنق أصحابها نظرته إلى التاريخ، وتأثروا بأسلوبه ومنهجه وطريقة معالجته له، كما هو الحال في رواية مونتايو التي كتبها إيمانويل لروالادوري الذي كان يعتبر من أقرب أتباعه إليه، حتى غضب الأستاذ عليه، وأبعده عن دائرته.

ويقال إن مكانة لادوري اهتزت اهتزازاً شديداً بعد هذه القطيعة.

ولم يكتسب برودل شهرته نتيجة المشاركة في الحياة العامة، أو اعتناق أحد المبادئ السياسية التقدمية، أو مساندة حركات التمرّد على الأوضاع القائمة في فرنسا، والدعوة إلى الانقضاض عليها وتغييرها، أو السير في المظاهرات، كما كان يفعل كتيرون غيره من كتّاب فرنسا وفلاسفتها وأدبائها، من أمثال جان بول سارتر وسيمون دي بوفوار وجاك دريدا وغيرهم. فهو على العكس من ذلك تماماً أقرب إلى التحفظ والعزلة والابتعاد عن الأضواء والزهد في الحياة العامة. إنما ترجع هذه المكانة العالية التي يتمتع بها إلى تمسكه الشديد بالقيم والمعايير العلمية الصارمة، وأخذه نفسه بالشدة والدقة في العمل. فالكتابة الجيدة في نظره ليست هي الكتابة الطريفة الخفيفة، وإنما هي الكتابة الدقيقة الرصينة. ولذا لم يكن يبخل بوقت أو جهد في جمع المعلومات الكثيرة، وتتبع مصادرها، والتحقق من صحتها ثم تحليلها. وليس أدل على ذلك من أنه أمضى عشر سنوات كاملة في جمع المعلومات اللازمة لكتابه الأول عن «البحر المتوسط والعالم المتوسط في عصر فيليب الثاني» وهو الكتاب الذي نبّه الأذهان إليه وفتح آفاق الشهرة واسعة أمامه، ولا يزال اسمه مرتبطاً به حتى الآن، كذلك فإن كتابه الضخم عن «الحضارة المادية: الاقتصاد والرأسمالية في القرن السادس عشر حتى القرن الثامن عشر»، الذي ظهر عام ١٩٦٧ في ثلاثة مجلدات ضخمة، ظل يشغل فكره ويأخذ الكثير من جهده في

جمع المادة اللازمة له طوال ثلاثين سنة . وكان في أثناء ذلك كله ينشر عشرات المقالات في أهم المجلات العلمية ، وقد جمع بعضها فيما بعد في كتاب بعنوان «كتابات في التاريخ» ظهر عام ١٩٦٩ . ولايزال برودل حتى الآن ورغم بلوغه الثالثة والثمانين يقبل على البحث والكتابة بنفس الهمة والجدية والتفاني والصرامة .

وهو في هذا كله يصدر عن موقف نظري ومنهجي محدد ، ويعالج مادته التاريخية بأسلوب متميز ، يجمع بين الدقة والجزالة . وهذه كلها عناصر أساسية ، تضفي على كتاباته شخصية قوية متميزة ، بحيث نجد هناك من يقول إن لكتاباته (نكهة) فريدة وطابعاً خاصاً أقرب إلى أن يكون نوعاً من (الماركة المسجلة) .

وكتاب «البحر المتوسط» الذي ارتبط به اسم فرنان برودل له قصة طريفة ، تكشف لنا عن الكثير من جوانب شخصيته ، وطريقة تفكيره وأسلوب عمله . فحين أراد اختيار موضوع لرسالته المذكورة عرض على أستاذه لوسيان فيفر أن يكون عنوان الرسالة : فيليب الثاني والبحر المتوسط» ، ولكن الأستاذ اقترح عليه تغيير العنوان إلى «البحر المتوسط وفيليب الثاني» بحيث يكون التركيز على تلك المنطقة الجغرافية والحضارية المهمة وليس على شخص الملك . وكان ذلك بداية اتجاه جديد ومدخل جديد في الدراسات التاريخية . وعكف برودل على جمع المادة العلمية الغزيرة المتعلقة بالموضوع ، وقامت الحرب العالمية الثانية ، واشترك فيها ، ولكنه وقع في أيدي الألمان منذ البداية ، وأمضى في معسكر الاعتقال خمس سنوات بعيداً عن مذكراته التي يقال إنها كانت تملأ أكثر من عشرة آلاف بطاقة . ولم يتسرب اليأس إلى قلبه ، وإنما عكف على الكتابة من الذاكرة ، وهو في (حجرة) المعتقل التي يشاركه فيها تسعة عشر شخصاً آخر . وكان يسجل ما يكتبه على قصاصات صغيرة من الورق يخفيها في فراشه ، حتى تحين له فرصة تهريبها وإرسالها إلى أستاذه ، وبذلك تم تأليف الرسالة التي أصبحت كتابا يقع في ألف ومائتي صفحة مليئة بالمعلومات والتفاصيل الدقيقة ، التي تدل على قوة الذاكرة وصلابة الإرادة . وقد ظهر الكتاب عام ١٩٤٩ ، وجذب إليه في الحال انتباه العلماء والنقاد ، ثم ترجم إلى الانجليزية ، ووقع عليه الاختيار ليكون هو «كتاب الشهر في أمريكا» وهو أمر نادر الحدوث بالنسبة لكتاب مترجم ، كان ذلك كله بداية الشهرة العريضة

التي يتمتع بها برودل الآن

يصف لنا فرنان برودل نفسه بقوله: «لقد كنت في البداية، ولاأزال حتى الآن، مؤرخاً من أصل فلاحي»، وهذا القول يفسر لنا بعض جوانب حياته المحافظة من ناحية، ونظرته إلى التاريخ واهتمامه بدراسة موضوعات معينة بالذات، تجمع بين اتساع النظرة، والاهتمام بتعرف أثر البيئة المحيطة بأحداث التاريخ ونظمه وعصوره المختلفة من الناحية الأخرى.

فقد ولد فرنان برودل عام ١٩٠٢ في قرية صغيرة بشرق فرنسا، على حدود اللورين - شمباني، وهي منطقة كانت دائماً ساحة للحروب بين الجيوش الفرنسية والألمانية، وبذلك شاهدت كثيراً من التغيرات والتقلبات والصراع بين الدولتين على فترات واسعة من التاريخ. وقد انحدر هو نفسه من أصل (فلاحي) متواضع. فقد كان جده لأبيه عاملاً فلاحاً عادياً، كما كان بقية أجداده وأسلافه يشتغلون إما بقطع الحجارة، أو العمل في المناجم أو من العمال اليدويين العاديين، وإن كان واحد منهم عاش في النمسا لبعض الوقت، وأصبح قنصلاً لها في الجزائر. أما أبوه فكان معلما، ويبدو أنه كان يتمتع بشخصية متسلطة، فقد استطاع أن يجبر ابنه على أن يسلك طريق التدريس الذي سار هو فيه، وأن يمنعه من أن يدرس الطب حين أراد أن يدخل الجامعة، وأغلب الظن أن الابن لم يكن يستطيع أن يحقق لنفسه كل هذه الشهرة والسمعة الطيبة والمكانة العالمية، لو أنه سار في الطريق الذي كان يريده لنفسه.

اشتغل فرنان برودل بعد تخرجه بتدريس التاريخ لبعض الوقت، ثم رحل إلى الجزائر حيث عمل مدرساً للتاريخ أيضاً في بعض مدارسها الثانوية في قسنطينة ثم في الجزائر العاصمة. وهذه الفترة التي امتدت إلى عشر سنوات هي التي ربطته بالبحر المتوسط، الذي ملك عليه لبّه وفكره وخياله، كما أنها هي الفترة التي أتاحت له أن ينظر إلى التاريخ نظرة عامة شمولية، تتعدى الأحداث الواقعية، وتبحث عن العوامل الثابتة والقوى «اللاشخصية» الكامنة وراء تلك الأحداث. ثم هي أخيراً الفترة التي أوحت إليه بأهمية البحر المتوسط من حيث هو «بحيرة حضارية» حسب تعبيره، وأن يدرسه في عصر فيليب الثاني ملك

إسبانيا. وكما يقول مورينس دريون في خطاب الترحيب وهو يوجه الحديث إليه أنه (أي برودل) عرف البحر المتوسط من واجهته الجنوبية، بسواحله الذهبية المتسعة المترامية، وأراضيه الطيبة الصلبة، وشعوبه المختلفة المتباينة، وتقاليده القديمة المتوارثة عبر القرون، ومنشآته الإسلامية، وعلاقاته وروابطه مع أوربا ومع المسيحية، وأسواقه التي يفوح منها عبق الشرق، وأن معرفته بالبحر المتوسط لم تكن معرفة السائح العابر، لأنه ذهب إلى هناك للعيش والإقامة والعمل، مما ساعده على أن يتغلغل إلى أعماقه ويدرك تنوّعاته، وهكذا أفلح البحر المتوسط في أن يملك عليه أمره، وأن يثير في ذهنه كثيراً من التساؤلات عن الأسباب التي جعلت منه تلك «البحيرة الحضارية» المتميزة، سواء أكانت هذه الأسباب هي الأوضاع الجغرافية الخاصة أم الموارد البشرية.

بعد هذه السنوات العشر التي أمضاها برودل في الجزائر، عاد إلى باريس واشتغل في بعض المدارس الثانوية، ثم انتقل للتدريس في كلية الآداب جامعة سان باولو بالبرازيل، ولكنه لم يلبث أن رجع إلى فرنسا عام ١٩٣٧، على أمل أن ينهي رسالته للدكتوراه.

ولكن قامت الحرب العالمية الثانية، وكان ما كان من قصة الرسالة، والكتاب الذي أصبح أحد المعالم الرئيسية فيما يعرف الآن باسم «التاريخ الجديد».

لم يكن التاريخ بالنسبة لفرنان برودل مجرد دراسة وضعية للأحداث الجزئية، ورصد هذه الأحداث في تتابعها الزمني، كما يرى الكثيرون من المؤرخين الذين يصفهم بأنهم تقليديون وأعضاء في (المؤسسة)، أي السوربون، وإنما التاريخ في نظره دراسة كلية شاملة تعطى أولوية مطلقة للأوضاع والعوامل والعناصر الأساسية، التي تتفاعل معا داخل المجتمع، وتحدد بتفاعلها سير الأحداث إن لم تخلقها خلقاً. فليس هناك في نظره سوى تاريخ واحد هو هذا التاريخ الكلي الشامل، الذي لا يكاد يضارعه في شموله أي علم اجتماعي أو إنساني آخر، بل إنه يستعين في دراسة موضوعاته بنظريات واتجاهات ومنهج هذه العلوم كلها، وبوجه خاص الانثربولوجيا، وبعض التأويلات المستمدة من التحليل النفسي. وهذا واضح بشكل خاص في كتاب «البحر المتوسط» إذ تظهر فيه تأثيرات

عدد كبير من العلوم، مثل الجيولوجيا والانثربولوجيا والاجتماع والاقتصاد والاحصاء وغيرها.

ولقد كان من الطبيعي أن يرفض المؤرخون (التقليديون) هذا الاتجاه، ولذا أغلقت السوربون أبوابها في وجهه، مما جعله يتجه إلى «المدرسة العملية للدراسات العليا».

ولقد كان عام ١٩٤٩ عاماً فريداً في تاريخ حياة أستاذ التاريخ، فهو العام الذي شهد ظهور كتاب «البحر المتوسط»، وفيه أيضاً أفلح برودل في أن يدخل الكوليج دي فرانس ويشغل كرسي الحضارة الحديثة. وهنا أيضاً نجد أنه يخلف أستاذه لوسيان فيفر الذي كان يتربع على هذا الكرسي حتى تقاعده. وفي محاضراته الافتتاحية لكرسي الأستاذية حدد برودل موقفه بصراحة، إذ أعلن رفضه للنظرة الضيقة إلى التاريخ، وعدم إيمانه بالرأي الذي يقول ان الإنسان يصنع التاريخ، وإنما التاريخ هو الذي يصنع الإنسان، ولم يكن يقصد بذلك أن يقلل من شأن الفرد أو دوره في الحياة، وإنما كان يقصد ضرورة أن يتجاوز البحث التاريخي أفعال ومنجزات الأفراد أيًا كانوا، ويتعدى الأحداث الواقعية الملموسة، بحثاً عن المقومات الأساسية التي ترتكز عليها هذه الأفعال والأحداث. فعصر فيليب الثاني ملك اسبانيا ومنجزاته ليست كلها إلا نتاجاً لذلك الكل الحضاري المركب الذي نسميه «البحر المتوسط»، ولا يمكن فهم هذه المنجزات والأحداث الا في ضوء هذه الوحدة الحضارية الكلية الشاملة. ولم يكن انتماؤه للكوليج دي فرانس ليمنعه من أن يعبر صراحة عن رفضه لكثير من الأوضاع الجامدة السائدة فيها، والتي تفرض كثيراً من القيود على انطلاق الفكر، ولم يغير رأيه فيها أبداً، حتى تقاعد عام ١٩٧٢ بعد أن أمضى ثلاثة وعشرين عاماً أستاذا بها، فقد كان يراها آلة تنزل بالإنسان العالم المثقف إلى مستوى أدنى وأقل من حقيقته وكان ذلك يثير عليه زملاءه، ولكن الذي كان يهمه هو الدعوة إلى التخلص من القيود التي تعوق انطلاق الفكر في البحث العلمي.

ثم أتيح له في آخر الأمر أن ينشئ (مؤسسته) الخاصة التي تعبّر عن موقفه، وتحمل تعاليمه للآخرين، والتي ينضوي تحتها الآن عدد كبير جداً من التلاميذ والاتباع والمريدين، وذلك حين انشأ عام ١٩٦٣ بيت علوم الإنسان وهذه هي

المؤسسة العلمية الوحيدة التي أنشأها بنفسه، والتي ترتبط باسمه هو دون سواه، وإن كان قد عاونه في إنشائها عدد من العلماء الشبّان. وقد تولى إدارتها بعد إنشائها، وكان يعمل فيها تحت رئاسته مالا يقل عن ثمانمائة عالم وباحث وموظف إداري. وهنا أيضاً نجد الاسم ذاته الذي تحمله هذه المؤسسة، وهو «بيت علوم الإنسان» يكشف عن نفس النظرة الكلية الشاملة، وعلاقة علوم الإنسان بعضها ببعض من ناحية، وعلاقتها كلها بالتاريخ من الناحية الأخرى، وقد لعبت هذه المؤسسة مع «الشعبة السادسة» دوراً مهماً في نشر «التاريخ الجديد» إلى خارج حدود فرنسا، وبوجه خاص إلى بعض دول شرق آوروبا وأمريكا الجنوبية وكندا، ثم أخيراً إلى أمريكا ذاتها. ولكنها لم تفلح في غزو بريطانيا وألمانيا بنفس القوة حتى الآن.

ولقد شجعت هذه النظرة (البانورامية) إلى البحر المتوسط على قيام دراسات أخرى كثيرة مماثلة، اتبعت نفس الأسلوب والمنهج، بحيث كانت تهتم بدراسة مناطق وأقاليم أخرى جغرافية محددة بدلاً من الاكتفاء بدراسة الأحداث. وظهر بذلك عدد كبير من هذه الدراسات المونوجرافية، التي تؤكد كلها المدخل الكلي الشامل أو المدخل البنائي. وقد طبّق برودل نفسه هذا المدخل في دراسته المهمة عن «الحضارة الرأسمالية» التي ظهرت في ثلاثة مجلدات في الستينيات. فقد أخذ في هذا الكتاب التاريخ الاقتصادي بأوسع صورة، وحاول أن يدلل على أن كل عصر تاريخي كانت تسيطر عليه مدينة تجارية عظيمة واحدة. وأن هذه المدينة كانت دائماً إحدى هذه الموانئ الكبرى. ففي الفترة من ١٣٨٠ تقريباً حتى ١٥٠٠ كانت البندقية هي المركز التجاري والحضاري في العالم، ثم جاءت أمستردام في أواخر القرن السادس عشر، ثم تلتها لندن في أثناء الثورة الصناعية، ثم أخيراً وفي عام ١٩٢٩ أصبحت نيويورك هي ذلك المركز. وتحليل برودل للرأسمالية يبرزها على أنها النتيجة الاقتصادية لظهور ونشأة الصفوة، وإنها على أي حال ظاهرة طبيعية، ولا مفر منها ولا يمكن تجنبها أو تحاشيها، وإن كانت مع ذلك ظاهرة مؤسفة، وقد تختلف الآراء حول هذه النظرة ولكن الذي يهمنا هو أن هذا الكتاب يكشف عن مدى اتساع المجال الجغرافي الذي يعالج فيه هذه المشكلة المحددة.

وهكذا نجد أن فرنان برودل الأستاذ العالم الجاد البعيد عن الحياة العامة يفلح في أن يجمع في وقت من الأوقات بين أربعة مناصب مهمة في أربع مؤسسات لها دورها الفعال المؤثر في الحياة العلمية (الحوليات - الكوليج دي فرانس - المدرسة العملية للدراسات العليا - بيت علوم الإنسان). وتكشف لنا هذه المناصب طبيعة العلاقة التي كانت تربطه بأستاذه العظيم لوسيان فيفر، وتبين كيف يمكن للأستاذ الذي يتوسم الخير في أحد تلاميذه أن يأخذ بيده ويدفعه إلى النجاح، بحيث يخلفه في أعماله ومكانته، كما تبين كيف يمكن للتلميذ المخلص أن يحمل الرسالة، ويحافظ على التركة، بل يضيف إليها، ويعمل على تدعيم المدرسة التي أنشأها أستاذه، ويعتبر ذلك خير وسيلة للاعتراف بفضل الأستاذ عليه وعلى العلم. كذلك تكشف لنا هذه المناصب ذاتها عن مدى ما يتمتع به برودل من سلطة ونفوذ وتأثير في الأوساط العلمية والثقافية. ولقد حمل علمه إليه الشهادات والدرجات، والألقاب الفخرية، والأوسمة، والنياشين، وعضوية المجالس العلمية والأكاديميات في كثير من الدول، وكان تتويج هذا كله عضوية الأكاديمية الفرنسية التي كان يمتنع عليها لفترة طويلة.

وعلى الرغم من بلوغه الثالثة والثمانين، فلايزال يعمل ويقبل على المشروعات العلمية الكبرى، التي تتطلب الكثير من الوقت والجهد والمثابرة والحماس والإيمان. فهو يعكف الآن على كتاب ضخم عن (تاريخ فرنسا) يقع في ستة مجلدات، وقد ظهر المجلد الأول منها بالفعل، ومع أن هناك مؤلفات وكتباً كثيرة جداً عن تاريخ فرنسا فإن ذلك لم يمنعه من أن يطرق الموضوع الذي عالجه مئات غيره من قبل، ليقول كلمته هو أيضاً بطريقته الخاصة.

فالتاريخ يتغير ويتجدد، لأن المشاكل التي يطرقها تتغير وتتجدد، وهذه النظرة تنم عن مدى احترامه لمادة تخصصه، بحيث لا يستنكف الرجوع إلى الموضوعات والمشكلات القديمة التي سبقه إليها الكثيرون، فيعالجها من زاوية جديدة ومدخل جديد وفكر جديد، وهذا أساس مهم لتقدم العلم.

ريمـون أرون...
المتفـرج الملتـزم*

كان يقول عن نفسه إنه ينتمي إلى ذلك (الصنف) من الناس الذين لا يكفون عن إثارة التساؤلات حول أمور العالم وما يجري فيه من أحداث. وكان ديجول يصفه بأنه الصحفي الذي يعمل في الكوليج دي فرانس والأستاذ الذي يعمل في جريدة الفيجارو.

وفي هاتين العبارتين، تتلخص كل حياة ريمون آرون وإسهاماته ورسالته ونظرته إلى نفسه وإلى الآخرين، ونظرة الآخرين إليه وموقفه من الحياة ذاتها. فقد أفنى عمره كله باحثاً مدققاً عن حقيقة الروابط الإنسانية، وجوهر العلاقات السياسية والاجتماعية، وطبيعة الصلة بين النظرية والفعل، والفرق بين الميول والاتجاهات العامة التي تسود المجتمعات الإنسانية، والأمور العرضية الطارئة في حياة البشر.

وهذه كلها مسائل صعبة وشائكة ولكنه كان يناقشها في جدية وعمق مع تلاميذه في الكوليج دي فرانس وفي الجامعة والمعاهد الأخرى التي اشتغل بالتدريس فيها، كما كان يعرضها بنفس الجدية والعمق في مقالاته الصحفية الكثيرة، وفي (عموده) نصف الأسبوعي الذي ظل يحرره طيلة ثلاثين عاماً، بين ١٩٤٧ و ١٩٧٧ في جريدة الفيجارو، وقبل أن ينتقل للكتابة في جريدة إكسبريس، وكان خلال هذا كله شديد التمسك بالقيم الأكاديمية المتحفظة الصارمة، سواء في أسلوب البحث والدراسة، أو في سلوكه العام وعلاقاته مع الناس، أو في أحكامه وتقويمه لغيره من المثقفين والمفكرين والفلاسفة

---

* العربي - العدد ٣٠٢ - يناير ١٩٨٤ م.

والكتّاب، فلم تكن كتاباته (الصحفية) تنزل - رغم سهولة أسلوبه وتدفق أفكاره - عن المستوى الأكاديمي الراقي الذي ارتضاه لنفسه، والذي يجب أن يتمسك به أستاذ الجامعة الذي يحترم نفسه وعلمه ومهنته.

وقد تمكن آرون من أن يحافظ بدلك على نظرته المحايدة الموضوعية وسط دلك الجو الفكري المشحون بالأيديولوجيا الماركسية، ووسط الاتهامات التي كانت توجه إلى الفكر المحافظ وتصفه بأنه فكر رجعي ومتخلف، وذلك قبل أن تبدأ موجة المد الماركسي في الانحسار، وينصرف كثير من المفكرين الفرنسيين عن الماركسية في السنوات الأخيرة.

وقد أسهمت كتابات آرون وهجومه العنيف المتصل على الماركسية والمفكرين والكتّاب الماركسيين في الكشف عن بعض نواحي الضعف والقصور في الايديولوجية الماركسية، وبالتالي في انحسار الفكر الماركسي، بحيث نجد الكاتب الفرنسي الشهير آلان بيزانسون يقول: إنك لن تجد الآن كاتباً فرنسياً محترماً يصف نفسه بأنه ماركسي.

وعلى الرغم من أن ريمون آرون كان يوصف أحياناً بأنه «المفكر المنشق» على الفكر الفرنسي المعاصر نظراً لخروجه وانفصاله عن دلك التيار الماركسي، فإنه كان يحظى دائماً بالاحترام بل والرهبة، وكان يحتل مكانة رفيعة سواء في فرنسا أو في خارجها وبالذات في أمريكا. وقد وصل ذلك «المفكر المحافظ» إلى قمة مجده وذروة الاعتراف به وبمكانته قبل موته بشهر واحد وذلك حين أصدر كتابه «مذكرات»... خمسون عاماً من التأمل السياسي». فقد لقي الكتاب رواجاً كاسحاً لم يحظ بمثله في الأغلب كتاب آخر لأي كاتب آخر في فرنسا خلال هذا القرن، إذ باع منه ثلاثمائة ألف نسخة خلال ثلاثة أسابيع فقط، كما أشادت به كل الصحف والمجلات الكبرى في جميع أنحاء العالم المتحضّر.

ثم مات آرون فجأة وعلى غير توقع في اليوم السابع عشر من أكتوبر ١٩٨٣ إثر أزمة قلبية عنيفة مفاجئة وهو في الثامنة والسبعين. وكان لموته وقع الصدمة التي أصابت المثقفين بالذهول. وتثير وفاته الآن كثيراً من التساؤلات حول الوضع الثقافي في فرنسا، بعد أن مات في السنوات القليلة الأخيرة كل ذلك العدد من كبار الكتّاب والمفكربن، ابتداء من «رولان بارت» إلى «سارتر» إلى «جاك لاكان» ثم «أراجون» بحيث لم يبق من جيل المفكرين العظام سوى «كلود ليفي ستروس».

ومن الطريف أن آرون كانت له في أواخر حياته بعض التعليقات الساخرة التي لا

تخلو مع ذلك من الصدق والعمق عن الحياة الفكرية في فرنسا وعن مكانة ودور المثقفين الفرنسيين الذين لم يسلم معظمهم - بمن فيهم سارتر نفسه - من هجومه ونقده.

فحين لاحظ أحد الكتّاب الإنجليز أن الفكر يلعب في حياة فرنسا دوراً لا يقل عن دور الحب والطعام، أردف آرون قائلاً: إن ثمة فارقاً أساسياً بين الأنجلو سكسون والفرنسيين، فالأنجلو سكسون يهتمون في المحل الأول بوضع وابتكار النظم الاجتماعية والسياسية التي تفيدهم في حياتهم العملية الواقعية. أما الفرنسيون فإنهم يعملون على ترجمة هذه النظم إلى أفكار خالدة.

ومع ذلك فإن المثقفين الفرنسيين يعيشون في الوقت ذاته - وحسب تعبيره - في حالة تمزق شديد بين طموحهم وتطلعهم إلى العالمية ونزعتهم للاهتمام بالأوضاع المحلية والموقف الداخلي في فرنسا ذاتها، وبين تعلقهم بالأفكار والآراء الديمقراطية، وولعهم بالقيم الأرستقراطية، وبين حبهم للحرية وتمرّدهم على سطوة الحضارة الأمريكية وتفوقها، وبين تمسكهم بالمبادئ الأخلاقية وسخريتهم المريرة من كل شيء.

ونتيجة لكل هذه الصراعات والتناقضات، كان المفكرون - في رأيه - شيئاً أكبر من حقيقتهم.

ويوصف ريمون آرون في الدعاية السوفيتية بأنه «المفكر الأيديولوجي الرئيسي للبرجوازية الفرنسية». ولكن الواقع الأكثر إنصافاً - كما يقول بيير مانان Pierre manent هو أن نصفه بأنه مفكر يهتم بالوصول إلى فهم أكثر عمقاً واتساقاً للمجتمعات الحديثة، شيوعية كانت أو ليبرالية، وأنه إذا كان قد تعرض بالهجوم العنيف في الخمسينيات على الستالينية، وهاجم ثورة الطلاب عام ١٩٦٨، وانتقد بعنف وحدة في كتابه «الثورة المراوغة» La revolution Introuvable موقف زملائه من الأساتذة الجامعيين الذين آزروا هذه الحركة، فإنه كان في الوقت ذاته يعارض الاستعمار الغربي ويندد به ويساند الثورة الجزائرية، بل كثيراً ما كان يعارض سياسة ديجول الخارجية.

ومهما يكن من شيء فإن الرأي الغالب عن ريمون آرون هو أنه مفكر ليبرالي واقعي يميل إلى محاولة التوفيق والمصالحة والتمسك بالقيم التقليدية الراقية.

ومن هنا، كان الرأي بأنه يمثل مدرسة أخذت تطفو على السطح في السبعينيات، وتنادي بأن كل ما يعانيه النظام الديمقراطي من خلل أو اضطرابات لا يمثل عوائق تعطل

من سير الحياة أو تبرز نبذ الديمقراطية ككل، بقدر ما يمثل جزءاً أساسياً وجوهرياً بل ومرغوباً فيه بالنسبة لعملية الحياة ذاتها.

حياة ريمون كلود فردينان آرو - وهذا هو اسمه بالكامل - لا تكاد تختلف عن حياة الكثير من المفكرين والكتّاب والفلاسفة الفرنسيين الذين أفلحوا في فرض أسمائهم وأفكارهم على الحياة الثقافية في فرنسا وخارجها بعد الحرب العالمية الثانية. فقد تلقى تعليمه في الايكول نورمال سوبيريور (مدرسة المعلمين العليا) بباريس حيث تخرج عام ١٩٢٨. وكانت ميوله واتجاهاته المبكرة نحو الميتافيزيقا، ثم اتجه تحت تأثير أستاذه العظيم ليون برنشفيج لدراسة العلوم البيولوجية، ولكنه لم يلبث أن أدرك - كما يقول هو نفسه - أن من الصعب على غير علماء البيولوجيا أن يبتكروا نظريات بيولوجية، بينما يمكن للفيلسوف أن يفكر ويتأمل ويبتكر في أي موضوع يروق له، سواء كان ذلك في مجال الدراسات الطبيعية أو الأخلاقية أو التاريخية. وقد اختار ريمون آرون لنفسه السير في درب العلوم التاريخية.

في الايكول نورمال التقى آرون مع «جان بول سارتر» وقامت بينهما صداقة قوية، واتجه الاثنان نحو الفكر الألماني، ولكن بينما اكتشف سارتر أعمال «هوسرل دهايدجر» اهتم آرون بأعمال وكتابات علماء الاجتماع وفلاسفة التاريخ الألمان، من أمثال «ماركس فير» و «فيلهلم ديتاري» و «هاينرين ريكرت» و «جيورج زيمل». وأتيحت له فرصة التعبير عن ذلك الإعجاب بهم في رسالته للدكتوراه التي نشرها فيما بعد عام ١٩٣٨ بعنوان «مقدمة في فلسفة التاريخ»، وفيها أمكنه عن طريق التحليل التفصيلي الشامل للوضع التاريخي للإنسان أن يصل إلى نقد مقنع لفلسفات التاريخ الحتمية.

وقد ظل في كتاباته كلها يركز على تبيين وإبراز التفاعل بين التجربة التاريخية والإرادة السياسية، ويبتعد تماماً عن كل أنواع وصور الحتمية التاريخية، إيماناً منه بأن التاريخ له «نهاية مقترحة» حسب تعبير «ميريام برنهايم كونانت» في مقالها عن آرون في الموسوعة الدولية للعلوم الاجتماعية.

ولكن رغم تأثره بكل هؤلاء الكتاب الاجتماعيين الألمان، فإن أعماله اتخذت منحى جديداً مختلفاً، إذ بدأت تناقش وتخاطب مشكلات القرن العشرين الواقعية والملحة. والواقع أنه بدأ يهتم بتشنجات ومشكلات وإرهاصات هذا القرن، منذ أن كان يعمل

مدرسا للفلسفة في ألمانيا، وشاهد قيام الهتلرية، وظهور الاشتراكية الوطنية، وما صاحبها من أحداث أثارت التشاؤم في نفسه حول الوضع الإنساني. وهو تشاؤم ظل ملازما له طيلة حياته، وجعله يكفر بالحزب الاشتراكي الذي كان قد انضم إليه لفترة قصيرة، كما كفر بالأخلاقية اللاتاريخية التي اعتنقها أيام الجامعة.

وقد تولى آرون التدريس بجامعة كولونيا بألمانيا الغربية، عام (١٩٣٠-١٩٣١)، ثم بالمعهد الأكاديمي الفرنسي ببرلين (١٩٣١-١٩٣٣)، وذلك قبل أن يعود إلى فرنسا ويتولى منصب التدريس في عدد من الجامعات والمعاهد العليا، ابتداء من «ليسيه الهافر» (١٩٣٣-١٩٣٤) إلى مدرسة المعلمين في سان كلو (١٩٣٥-١٩٣٩) إلى جامعة تولوز (١٩٣٩).

وحين قامت الحرب العالمية الثانية التحق بسلاح الطيران الفرنسي، ولكن بعد سقوط فرنسا، عمل مع قوات فرنسا الحرة بقيادة «ديجول» في لندن، وتولى تحرير صحيفة «فرنسا الحرة France Libre»، ثم عاد بعد الحرب إلى الحياة الأكاديمية وإلى التدريس، وأخيراً شغل كرسي الأستاذية، بالكوليج دي فرانس اعتباراً من عام ١٩٧٠.

ولم يتوقف خلال هذا كله عن الكتابة للصحافة، وقد بدأ عام ١٩٤٦ يكتب في جريدة Combat اليسارية، ولكن ذكرى معسكرات النازي، وقسوة الستالينية، ثم دراسته المتعمقة للاقتصاد، جعلته يبتعد عن الاشتراكية، ويتحول بالتالي إلى العمل في جريدة «الفيجارو» المحافظة، ويتخذ منها منبراً لتعليقاته السياسية، ومهاجمة النزعة التاريخية التي كانت تسيطر على تفكير وكتابات المفكرين الماركسيين.

ثم انتقل - كما ذكرنا من قبل - إلى جريدة «الاكسبريس» التقدمية وارتبط بها حتى وفاته. وخلال كل هذه السنوات الطويلة لم ينصرف عن العمل في الجامعة وإن كان عمل فترة قصيرة مساعدا «لأندريه مالرو» في وزارة ديجول الأولى، ولكنه سرعان ما انفصل عنه لكي يحافظ على مكانته وعلى موقفه كمراقب، أو «متفرج» ملتزم.

ولقد درج معظم الذين كتبوا عن آرون على عقد المقارنات بينه وبين فيلسوف فرنسا الكبير «جان بول سارتر» لإبراز أوجه الاختلاف بينهما، وعلى الأخص تعارض وجهات نظرهما ومواقفهما من النظام السوفييتي، وهو التعارض الذى أدى إلى انقسام خطير في الحياة الفكرية في فرنسا

والمعروف أن آرون قطع علاقاته - بسبب هذا التعارض - مع سارتر منذ أواخر الأربعينيات، وأنه بدأ ينتقد مواقفه وآراءه السياسية التي كان يعتبرها فجّة وساذجة، وأنه تعرض لهذه الآراء في اتزان وتحفظ في كتابه «أفيون المثقفين» الذي صدر عام ١٩٥٥، والذي يعتبر أشهر كتبه على الاطلاق.

ولم يكن الهدف الأساسي من هذا الكتاب هو الهجوم على الشيوعية أو على المفكرين الذين سمحوا لعقولهم بأن تتحجر وتتجمد داخل قوالب حديدية جامدة، بقدر ما كان موجها ضد «التقدميين» الذين كانوا ينقبون ويفتشون عمّا يعتقدون أنه من مثالب ومساوئ وعيوب الديمقراطية الغربية، ويعملون على تضخيمها في الوقت الذي يغضون فيه الطرف عن (جرائم الدولة الماركسية) ويتناسون المثل العليا التي يؤمن بها اليسار، والتي يؤمن هو نفسه بها.

وعدد كبير من كتبه الأخرى يصدر عن نفس هذه النظرة النقدية لموقف المفكرين والكتّاب (التقدميين) وتشيعهم للنظم الشمولية كما هو الحال في كتابه (الديمقراطية والشمولية) الذي صدر عام ١٩٦٥، وكتاب (الثورة المراوغة)، ثم كتابه الذي يهاجم فيه الفيلسوف الماركسي البنائي (التوسير) والذي صدر عام ١٩٦٩ بعنوان (من عائلة مقدسة إلى عائلة أخرى) وليس أدلّ على مدى عدائه للنظم الشمولية وللماركسية من استقالته من وظيفته بالسوربون عام ١٩٦٨، احتجاجاً على عجز الأساتذة من اتخاذ موقف صارم وحاسم من حركة الطلاب.

إلى أن خصومته لصديقه القديم سارتر كانت من نوع آخر، وقد استمرت حتى نهاية العمر. ومع أنهما افترقا تماماً منذ أواخر الأربعينيات ولم يلتقيا سوى مرة واحدة في لقاء عابر وسريع عام ١٩٧٩، أي قبل موت سارتر بسنة واحدة - فإن خصومتهما الفكرية، اتخذت شكل الجدل والحوار العنيف المتبادل من خلال المقالات والمحاضرات والكتب، بحيث يمكن القول إنه على الرغم من اختلافهما الايديولوجي، فإن كلا منهما كان يلعب دوراً مهماً في حياة الآخر.

وآرون نفسه يقول في ذلك: إن الخصومة والخلاف هي شكل من أشكال «الوجود معا» وعلى أي حال فإذا كان سارتر يبدأ من الافتراض الوجودي، بأنه يتعين على كل شخص أن يحدد قانونه الأخلاقي الخاص به، ووصل الأمر به إلى حد المناداة بالالتزام

بقضية الماركسية الثورية، فإن آرون كان ينادي بنوع من التعددية الليبرالية، ويرفض أن ينساق وراء الدعاوى النظرية الجارفة التي كان يتحمس لها المثقفون في فرنسا بعد الحرب، وكان أشد ميلاً إلى الارتباط بالواقع التجريبي، وبذلك كان يبدو (غريباً) على المناخ الفكري العام السائد في فرنسا، مما كان يدفعه بالتالي إلى أن يعيش في عالمه الخاص، وإن كان ذلك لم يمنعه قط من أن يكون مؤثراً وفعالاً في حركة الفكرة، واختلاف نظرة المثقفين الفرنسيين إلى سارتر وآرون والتغيرات التي طرأت على هذه النظرة تعطي فكرة واضحة عن قصة التاريخ الفكري والثقافي في فرنسا على ما يقول «سكوت سوليفان». فقد كان الغموض والتألق والحماس المشبوب في التفكير أكثر قبولاً لدى الرأي العام المثقف في فرنسا من التحليل المنطقي المنهجي المتزن الرزين، وكانت قبضة الماركسية قوية وشديدة الوطأة على الفكر الفرنسي، لدرجة أن أي خروج عليها كان كفيلاً بأن يؤدي إلى (النبذ) أو الطرد من مجتمع الانتلجنسيا، ثم أخذ الوضع يتغير بسرعة في السبعينيات نتيجة لهروب عدد من العلماء والمفكرين السوفييت من الاتحاد السوفييتي، اعتباراً من الستينيات، ثم مراجعة المفكرين والمثقفين الفرنسيين لأنفسهم وإعادة النظر في مواقفهم في ضوء هذه الأحداث.

والظاهر أن هذا هو ما كان آرون يتوقعه وهو يكتب (أفيون المثقفين) الذي يشير فيه إلى انتهاء عصر الايديولوجيات، وإلى قرب زوال الماركسية كآخر نسق ومع ذلك فإنه كان يخشى أن يؤدي انحسار الماركسية إلى قيام نزاعات وتيارات يمينية متطرفة تعادي الفكر الحر، وتلحق به من الضرر والأذى أكثر مما سببته الماركسية، وقد أخفق اليمين على أي حال حتى الآن في أن يجد بديلاً يحل محل اليسار بطريقة مرضية ومقنعة، ومن هنا كان تشاؤمه ومناداته بضرورة الالتجاء إلى حكم العقل والاعتدال بعد أن انحرف العالم وسار طويلاً في طريق اللاعقلانية والتطرف.

ويكفينا من هذا كله أن نتذكر أن فلسفة آرون تقوم أساساً على الإيمان بأهمية الحرية وقيمتها في الحياة، وفاعلية العقل الانساني وأثره في التاريخ، لو كان هذا الأثر محدوداً للغاية. ولقد كانت مشكلته الرئيسة خلال حياته وفي علاقاته هي مشكلة الليبرالية ذاتها، التي تطالب بالالتزام بالمبادئ المطلقة من ناحية، والتوفيق القائم على التعقل وحسن الفهم وسلامة الإدراك من الناحية الأخرى.

ومهما اختلفت الآراء حول ريمون آرون، فإنه يعتبر - بحق - شاهداً على عصره ودارساً لهذا العصر، والرأي السائد الآن هو أن آرون مفكر عالمي بكل معاني الكلمة، وأنه لم يكن يتجه في كتاباته إلى الجماعة أو الدولة أو السلالة العنصرية أو الطبقة الاجتماعية التي ينتمي إليها وإنما كان يخاطب الإنسانية ككل. وإذا كانت بعض الأوساط الثقافية في فرنسا وقفت منه موقفاً عدائياً نظراً لمعاداته السافرة للماركسية، فإن نفس هذه الأوساط تعتبره الآن أحد الصروح الضخمة في الفكر الفرنسي. وفي هذا الاعتراف نوع من رد الاعتبار اليه، حتى بعد أن مات.

جـــاك لاكـــان
وبنـاء اللاشعور *

في عددها الصادر بتاريخ ٩ يناير ١٩٨٠ نشرت جريدة اللوموند الفرنسية خطابا من عالم التحليل النفسي الشهير ومؤسس مدرسة باريس الفرويدية جاك لاكان، يعلن فيه للعالم أجمع أنه بلغ أعضاء (مدرسته) بأن المدرسة تعاني من بعض المشاكل الحادة المزمنة وأنه انتهى إلى أن حسم هذه المشاكل لن يتيسر إلا عن طريق (حل) المدرسة - أو الجمعية - ذاتها، وأنه يتعين على الذين يريدون استمرار الارتباط به أن يقدموا طلباً بذلك في غضون عشرة أيام من تاريخ النشر.

وقد أثار ذلك الخطاب كثيراً جداً من التعليقات والمناقشات الحادة التي كشفت عن شدة الصدمة التي أصابت أوساط المشتغلين بالتحليل النفسي والمفكرين والمثقفين عموماً في فرنسا. وإن كانت بعض هذه التعليقات لم تخل من السخرية والتهكم واتهام جاك لاكان بالغرور وحب الظهور وجنون العظمة، وهي اتهامات غير جديدة على أي حال، وإنما ترجع إلى الوقت الذي كتب فيه رسالته للدكتوراه عن جنون العظمة أو البارانويا، ولكن رغم ذلك كان ثمة شعور عميق وحقيقي بالأسى والحزن لحل هذه «المدرسة» وذلك على الرغم من أن جاك لاكان خلال السنوات الأخيرة كان يميل إلى الانزواء والتباعد تاركاً معظم شئون «المدرسة» لتلاميذه وأتباعه، بحيث اعتقد الكثيرون أنه كان مريضاً وعلى وشك الموت، وزاد من ذلك الاعتقاد أن لاكان

---

* العربي - العدد ٢٨١ - أبريل ١٩٨٢ م.

كفّ في العامين الأخيرين عن عقد الندوة التي كان يعقدها بانتظام كل أسبوعين منذ عام ١٩٥٣ . والتي كانت تمثل في الستينيات والسبعينيات حسب قول بيير جوريس Pierre joris أحد المعالم الرئيسية في الحياة الفكرية في باريس، إذ كان يلتقي فيها - إلى جانب كبار المشتغلين بالتحليل النفسي - عدداً كبيراً من أبرز المفكرين من أمثال ميشيل فوكو وكلارا مالرو وحيل ديلوز وفيلكس جاتاري وفيليب سولرر وجان بيير فاي ولوي التوسير، بل وكلود ليفي ستروس زعيم المدرسة البنائية الفرنسية.

تم جاءت الصدمة الأخيرة حين مات جاك لاكان في التاسع من سبتمبر ١٩٨٠ وهو في الثمانين من عمره، وتوقف بذلك عطاؤه نهائياً. ومع أنه كان قد نشر بعض البحوث التي كان يقدمها في ندواته مع بعض المقالات الأخرى في كتابه المسمى «كتابات Ecrirs» عام ١٩٦٦، ومع أنه نشر أيضاً بعض مجلدات تحت عنوان «حلقات بحث Seminaires»، كما ظهر مجلد آخر ضمن نفس المجموعة بعد وفاته بأيام، فإن الجزء الأكبر من كتاباته وآرائه وأفكاره وتعليقاته لم ينشر بعد.

وعلى أي حال فلقد ازداد الخلاف حول لاكان بعد موته بحيث نجد أن هناك من يعتبره أحد كبار المفكرين «البنائيين» في فرنسا وأحد أعمدة التحليل النفسي «البنائي» وأنه الشخص الذي عمل على تجديد شباب نظرية فرويد في التحليل النفسي وخرج بها إلى مجالات جديدة لم تخطر على بال فرويد.

فقد أفلح لاكان في أن يخرج في تفكيره بين الفلسفة واللغويات والمطق الرمزي والانثربولوجيا ونظرية المجموعات والطوبولوجيا وعلم النفس والرياضيات. ومن هنا كان المتحمسون له يرون في تفكيره وكتاباته نوعاً من الأصالة والعمق الذي يختفي على أي حال وراء أسلوبه المعقد الشديد الغموض، ولكن هناك من الناحية الأخرى من يعتبر لاكان مجرد «مهرج» يتلاعب بالكلمات والألفاظ ويخدع قرّاءه ومستمعيه عن طريق استخدام التعبيرات والجمل المبهمة الغامضة التي يتعمّد في اختيارها، اعتقاداً منه أن العموض والايهام والتعقيد ترفع مكانته أمام القرّاء الذين لا يكادون يفهمون منه شيئاً.

والواقع أن كتابات البنائين الفرنسيين جميعاً تتميز بدرجة عالية جداً من الصعوبة والتعقيد، وهم يبررون ذلك بأن وجود قدر من الابهام والعموض كثيراً ما يكون

ضرورياً لإظهار مدى تعقد التجربة الانسانية . إلا أن جاك لاكان يتفوق علـى كـل البنائيين الفرنسيين في ذلك المجال ، وهو نفسه يعترف بذلك ويقـول صـراحـة إن (عملية) فهم تفكيره تحتاج إلى سبع سنوات ، كما يقال : «إنها حقيقة امبيريقيـة أنـه بعد عشر سنوات سوف يصبح كل ما كتبته واضحـاً ومفهوماً لدى الناس» . فالأمر اذن يحتاج إلى الصبر الطويل والمثابرة ولذا فليس من المستغرب أن نجد جامعة فانسن Vincennes قد خصصت في وقت من الأوقات مقرراً دراسياً كاملاً لدراسة وفهم صفحة واحدة من كتابات لاكان ، وفي أحدالبرامج التلفزيونية التي ظهر فيها لاكان عام ١٩٧٤ بدأ كلامه بقوله إن معظم المشاهدين (اغبياء) بغير شك ، وأنه من الخطـأ أن يحاول تقريب الأمور إلى إفهامهم ، ولدا نجد أن بعض الكـتّاب يذهبون إلـى أن هذا الغموض المتعمد وذلك التعالي على الآخرين هما وسيلة لإمكان المحافظة على سلطته ، وأنه يستغل عمداً خوف الناس من أن يظهروا بمظهر العاجز عن فهمه ويجد لذة ومتعة في ذلك ، وفي ذلك يقول جالين ستروسن «إن الزمن لن يكون رحيماً به أو شفوقاً على سمعته ، وأن تأثيره سوف يتضاءل كما سوف تتآكل أصالته» . وهناك من يزعم أنه كان يهـــتم بالتفكير النـــظري أكثر من اهتمامه بمرضـــاه ، وأن ذلـك ألحق الأذى بنظـــرياته وبمرضاه على السواء وأن أســلوبه في العلاج كثـيراً ما كان يؤدي إلى الفشل واليأس والشقاء والمرارة ، بل إنه تســـبب في انتـحـار عــدد مـن مرضاه .

إلا أن الذين يرمون لاكان بهذه التهم يعترفون في الوقت ذاته بأنه أفلـح فـي أن يدفع التحليل النفسي في فرنسا دفعة قوية جداً بحيث أصبح يبدو للفرنسيين كما لو كان «ظاهرة فرنسية بالضرورة» ، وليس ذلك بالأمر اليسير الهين في بلد مثل فرنسـا حيث لا يعطي الناس اهتماما كبـيراً بالتحليل النفسي ولا يبدون نحوه كـثـيراً من الاحترام . ففي استطلاع أجري عام ١٩٨٠ حول نظرة اليساريين إلـى الـتـحـلـيـل النفسي ، ذكر ٦٥٪ من الأشخاص الذين أجابوا عن السؤال أنهم يرفضون أن يمارس عليهم التحليل حتى ولو كان ذلك بالمجان . وهذا يبين لنا مدى الجهـد الـذي بـذلـه لاكان لكي يؤسس مدرسة متكاملة تحمل شعاراً لها «العودة إلى فرويد» قاصداً بذلك ضرورة إعادة دراسة أعمال فرويد وقراءتها قراءة متعمقة وتخليص التحليل النفسي

من الشواتب والتشويهات والانحرافات التي لحقت بـه عـلى أيـدي (المـعـالجين النفسيين).

لقد ولد جاك لاكان عام ١٩٠١ في عائلة غنية أو بورجوازية كما يقول هو نفسه، ودرس الطب تم العلاج النفسي وأتم رسالته للدكتوراه عن البارانويا عام ١٩٣٢ ثم انضم عام ١٩٣٤ إلى الجمعية الباريسية للتحليل النفسي وفي عام ١٩٣٦ كان يرتاد الأوساط السيريالية، شأنه في ذلك شأن الكثيرين من الشباب المثقف، نشر بـعـض القصائد في المجلات السريالية، وأتيحت له فرصة الاتصال بعدد من المفكرين مـن أمثال بول اليوار واندريه مالرو وجورج باتاي وجان لوي بارو. كما قدم بحثاً بعنوان «مرحلة المرآة في تطور الطفل» أمام الجمعية الدولية للتحليل النفسي. أوضـح فـيـه رأيه عن مدى إساءة فهم فكرة «الأنا» الفرويدية ولكنه ذهب إلى القول بأن الخاصية الأساسية المميزة للأنا هي جنون العظمة أو البارانويا، وقد أدى به ذلك ليس فقط إلى معارضته بعض آراء فرويد نفسه بل وأيضاً إلى الاصطدام بتعاليم مدرسة «سيكولوجيا الأنا» التي كانت لاتزال في ذلك الحين تتلمس طريقها وتحاول أن تنمو وتتطور.

بعد الحرب العالمية الثانية تمزقت أوصال الجمعية الباريسية للتحليل النفسي. ومع أن لاكان عمل جاهداً للمحافظة عليها ونفخ الحياة فيها، فإن التوترات والمـشـادات والخلافات الداخلية التي بلغت أشدها في أوائل الخمسينيات أدت عام ١٩٥٣ إلـى انقسامها إلى ثلاثة أقسام، وبالتالي إلى تكوين ثلاث جماعات متميزة، وقام لاكان إزاء ذلك بتأسيس الجمعية الفرنسية للتحليل النفسي التي تعبّر عن نظرته الخاصة إلى التحليل النفسي ووظيفته، ولكن قام صراع شديد داخل هذه الجمعية حول طريقة تدريس التحليل النفسي وفلسفة هذه المادة والهدف منها، بل وممارسة التحليل النفسي ذاته، وانتهى ذلك الصراع إلى حل هذه الجمعية عام ١٩٦٣ وتأسيس مدرسة باريس الفرويدية ECOLE FREUDIENNE DEPARIS التي أشرنا إليها. وهـي جماعة كانت تهدف في المحل الأول إلى توكيد أهمية البحث عن المعرفة، والغريب أن تنتهي كل هذه الجهود الطويلة المضنية إلى إعلان حل هذه الجمعية عام ١٩٨٠ كما ذكرنا، مما دفع بعض المهتمين بالدراسات اللاكانية (نسبة الى لاكان) إلى أن يصفـوا جاك لاكان بقولهم: إن أفضل ما يميز لاكان هو انه كان «غير لاكاني» فقد كان يهدم

بيديه ما سبق له أن قام ببنائه وتشييده، وساعد على ذلك ما اشتهر به لاكان من سوء العلاقات مع غيره من الزملاء والمفكرين المعاصرين، بل وأيضاً من التلاميذ والمريدين الذين كانوا في محاولتهم توكيد شخصيتهم يخرجون على تعاليمه وتعاليم مدرسته في التحليل النفسي.

كان جاك لاكان يحب دائماً أن ينظر إليه الآخرون على أنه هو «المفسر الحقيقي الوحيد» لنظرية فرويد رغم أن أفكاره وآراءه كانت تختلف اختلافاً كبيراً ومتيراً عن آراء وأفكار علماء التحليل النفسي الكلاسيكيين، إذ كانت تعتمد في المحل الأول على محاولة تقليص التجربة البشرية وردها إلى عدد من «المعادلات اللغوية». ولقد لعبت اللغة في تفكيره وفي تفكير كل الفلاسفة البنائيين الفرنسيين دوراً أساسياً، بحيث يمكن القول أنهم جميعاً كانوا مصابين بنوع من الهوس باللغة أو على الأصح بالطابع النظامي أو النسقي للغة وبما يسميه جون ستروك بالقدرة الانتاجية اللامتناهية للغة.

فليست اللغة (شيئا) يأتي به كل فرد إلى الحياة حين يولد، إنما هي نظام أو نسق يولد فيه كل أفراد المجتمع ويتدرجون فيه منذ الطفولة، وبذلك فإنها تؤلف أهم عنصر في التنشئة الاجتماعية، وعلى هذا الأساس يمكن اعتبار اللغة ظاهرة (لا شخصية) من حيث إنها تتعدى الأفراد، كما أن استخدام اللغة في عملية الاتصال مع الآخرين، أو حتى مع أنفسنا، يعني بالضرورة تنازل الفرد عن جانب أو جزء من فرديته والتسليم به للآخرين، فلو كان لكل فرد لغته الخاصة التي ينفرد بها عن الآخرين والتي تختلف عن اللغة التي يتكلم بها غيره لما أمكن لهؤلاء (الغير) أن يفهموه ولاستحال بالتالي كل اتصال بين الناس. وحين يكتسب الفرد اللغة من المجتمع فإنه يتمثل في الوقت ذاته كل العناصر الثقافية السائدة في ذلك المجتمع ولذا فإن التحليل النفسي يجب أن يأخذ العنصر اللغوي في الاعتبار، فالطفل مثلا حين يتعلم اسم أبيه ويتمثله فإنه يتمثل في الوقت ذاته عداوة الأب إزاء رغبات الطفل الجنسية نحو الأم. فالفعلان متماثلان، حسب قول لاكان، خاصة وأنه يمكن التعبير عنهما لغويا في اللغة الفرنسية بجملتين لهما نفس الوقع الصوتي، وهاتان الجملتان هما LE NOM DU PERE (اسم الأب) و LE NON DU PERE (انعدام الأب)، وقد حاول لاكان ترجمة

هذا الموقف في شكل معادلة جبرية معقدة أثارت استخفاف الآخرين وهذه العمليات التي تعطي معنى سيكولوجيا لبعض الألفاظ التي لها نفس الوقع الصوتي والتعبير عنها في شكل صيغ ومعادلات شبه جبرية معقدة تؤلف إحدى الركائز الأساسية التي يقوم عليها نسق تفكير لاكان، أي أنها ليست عمليات هامشية أو ثانوية يمكن إغفالها أو التغاضي عنها رغم كل ما يشوبها من تعقيد وغموض وإبهام.

بالإضافة إلى تلك المحاولات التي قام بها لاكان لرد الطبيعة الإنسانية إلى نمط لغوي رمزي فإنه أعطى جانباً كبيراً حداً من اهتمام لدراسه (العقد) وتتبع الطرق المختلفة التي يمكن بها ربط عدد من الخيوط معا. وكان يعتقد أن ذلك يساعد على الوصول إلى نموذج العلاقات الداخلية التي تتفاعل في النفس البشرية، وكان يصف ذلك العمل بأنه محاولة لاختراع هندسة جديدة أطلق عليها اسم (هندسة السلاسل) أي سلاسل العقد. وهذا كله يكشف لنا عن موقف لاكان من الحقائق السيكولوجية التي كان يعتقد أنه لن يمكن دراستها وفهمها إلا باتباع النموذج الذي تقدمه العلوم الطبيعية. وقد جعله ذلك يمضي سنوات طويلة في محاولة الكشف عن الصيغ الرياضية او (الماثيمات MATHEMES) التي يمكن رد الحقائق السيكوتحليلية إليها. وقد برزت أهمية هذه الصيغ الرياضية في النسق الفكري اللاكاني حين عقدت (مدرسته) مؤتمرا في عام ١٩٧٦ استمر ثلاثة أيام خصصها كلها لدراسة الصيغ الرياضية التي يمكن التعبير بها عن مشكلات الإنسان في المجتمع. وقد طبقت نظريته على كل المشكلات التي يمكن تصوّرها. فهناك صيغ رياصية للانحرافات الجنسية، وصيغ رياضية لما يسمّيه (بناء العقد المركبة) بل وصيغ رياصية للصيغ الرياضية ذاتها وهكذا. وكانت السبورة تمتلئ أثناء جلسات المؤتمر بكل أنواع المعادلات والنسب والمعدلات والأسهم وأشكال العقد وما إلى ذلك. وبينما كان بعض الحضور يبدون كثيراً من الاهتمام والحماس كان البعض الآخر يعترف صراحة وفي أسى بأنهم لا يفهمون شيئاً على الاطلاق مما يدور حولهم، بينما كان البعض الثالث يتظاهرون بالفهم حتى لا يقللوا من أهمية أنفسهم في أنظار الآخرين وحتى لا يظهروا بأنهم أقل من غيرهم في القدرات العقلية.

ويكفي أن نشير هنا إلى أنه على الرغم من كل ما قاله عن اللاشخصيانية فإن

اللغة التي كان يستخدمها لاكان في كتاباته هي لغة (خاصة) بل وذاتية إلى حد كبير. كما أن تركيب الجمل عنده تركيب غريب ومعقد بطريقة متعمدة، لأنه كان يريد منها أن (تمثل) بدلاً من أن تشرح وتفسر العمليات اللغوية في اللاشعور.

ويقول آخر، إنه كان يهدف من الكتابة بهذه الطريقة أن يدلل ويبرهن على أن اللاشعور يعمل باستخدام (الدلالات) أو الرموز وليس باستخدام (المدلولات) أو الأشياء والموضوعات التي ترمز إليها المصطلحات والألفاظ التي يطلق عليها اسم (الدلالات). ولذا كانت اللغة التي يكتب بها بعيدة كل البعد عن السلاسة والوضوح اللذين تتميز بهما اللغة الفرنسية العادية، فليس الوضوح بالنسبة له أو بالنسبة لكل البنائيين الفرنسيين ميزة أو فضيلة، فاللغة فيها ما هو أكثر وأعمق وأهم من مجرد السلاسة والوضوح التي قد تجعلنا نتوهم أننا نملك اللغة نتحكم فيها أو أننا نفهم الأشياء دون أن نحتاج إلى بذل أي مجهود عقلي لذلك. وغموض الأسلوب وتعقده هو خير وسيلة للقضاء على ذلك الوهم.

لقد كان لاكان ينادي ويردد ويؤكد طيلة الوقت على ضرورة العودة إلى فرويد بحيث اعتبرت هذه العبارة رمزاً على مدرسته وعلى موقفه الخاص. وكان يقصد من ذلك ضرورة إعادة دراسة أعمال فرويد وبخاصة الأعمال المبكرة دراسة تفصيلية حسب نهج علمي دقيق، ولكن الغريب في الأمر هو أن أعمال لاكان نفسها لا تؤلف وحدة متماسكة أو مطردة كما أنها لا تقوم على مصطلحات وحدود دقيقة ومحددة، فالمصطلح الواحد يستخدم بمعان كثيرة مختلفة، مما يسبب كثيراً من الحيرة والاضطراب لدى القارئ، ولقد حاول لاكان تبرير ذلك بأن كتابته عن اللاشعور مثلاً لم يكن القصد منها مجرد شرح بناء اللاشعور وتقريبه إلى الافهام وإنما أيضاً تبيين مدى تعقد وغموض اللاشعور وأن خير وسيلة لذلك هي استخدام ألفاظ ومصطلحات وعبارات معقدة وغامضة ومبهمة تتناسب مع طبيعة اللاشعور الغامضة والمبهمة، وأن استخدام المصطلحات والعبارات السهلة الواضحة في معالجة هذا الموضوع الصعب خليق بأن يجعل القرّاء يعتقدون خطأ أنهم يفهمون طبيعة اللاشعور. وإذا كان هذا هو في الحقيقة هدف جاك لاكان في استخدام ذلك الأسلوب الغامض المعقد المليء بالمعادلات الرياضية فإنه يكون قد نجح بغير شك إلى أبعد الحدود

في تحقيق ذلك الهدف نظراً لأن كثيراً من كتاباته يعز تماماً عن الفهم نتيجة لكثرة التشبيهات المعقدة المبهمة وللعمليات شبه الرياضية والمصطلحات غير الدقيقة التي يستخدمها.

ولقد سبق أن ذكرنا أن لاكان ظل حتى آخر حياته يثير الجدل حوله. فلقد كان يؤخذ مثلاً في ذلك الغرور والاعجاب بالنفس والتعالي على الآخرين، لدرجة أن مجلة المجتمع الجديد NEW SOCIETY تصفه وهي في مجال رثائه وتأبينه بأنه (بريمادونا) يختال زهوا في معطفه المصنوع من «الاستراكان» الرمادي. كذلك كان المشتغلون بالتحليل النفسي يعيبون عليه قصر الفترة التي كان يمضيها مع مرضاه، إذ لم تكن الجلسة تزيد على خمس إلى عشر دقائق ثم اختصرها في آخر حياته إلى دقيقة واحدة أو دقيقتين نظير مبلغ ضخم، ولم يكن لاكان يأبه لذلك إذ كان يعتقد أنه من الحمق تحديد فترة معينة بالذات يتمسك بها المحلل النفسي. لأن المهم هو تحقيق التواصل بين المحلل والمريض وهي عملية يمكن أن تتم في لحظة واحدة. ينبغي بعدها إنهاء الجلسة بدلاً من الانتقال إلى موضوعات أخرى قد تكون لها آثار وخيمة على المريض ذاته نتيجة لما تسببه له من اضطرابات ومن تداخل في المشاعر والوجدانات والمفهومات. ولقد كان لاكان حتى آخر حياته يؤمن بضرورة الجمع بين النظر والتطبيق. ولذا ظل يمارس التحليل النفسي حتى آخر حياته ويستقبل مرضاه بنفس الحماس الذي يستقبل به تلاميذه ومريديه في ندواته نصف الشهرية، ولم يكن يؤمن كغيره من المحللين في أن مهمة التحليل النفسي هي العلاج ومحاولة إسعاد المريض وإنما كان يعتبره وسيلة للكشف عن (حقيقة) الشخص وأن العلاج مسألة ثانوية بحتة، كل ذلك جعل حياة جاك لاكان سلسلة طويلة من الصراع والصدام مع المشتغلين بالتحليل النفسي في فرنسا وخارجها كما جعله هو وأعماله وكتاباته هدفاً لانتقادهم وهجومهم، وهو هجوم لم يتوقف بموته كما تدل على ذلك الكتابات الكثيرة المليئة بالنقد اللاذع والسخرية والتي ظهرت ولاتزال تظهر حتى الآن في المجلات العلمية بل وأيضاً في الصحف والجرائد العادية. ولكن هذا الهجوم هو في حد ذاته دليل واضح على المكانة التي كان يشغلها وعن الدور الذي قام به والأثر الذي تركه ليس فقط في المشتغلين بالتحليل النفسي بل وأيضاً في أوساط المثقفين والمفكرين الفرنسيين بوجه عام.

كلود ليفي - ستروس عميد البنيوية*

في استفتاء أجرته مجلة LiRe الفرنسية بين قرائها بمناسبة مرور عام على وفاة الفيلسوف الشهير جان بول سارتر عن: أي المفكرين الفرنسيين أشد تأثيراً في الفكر الفرنسي المعاصر؟ حصل عالم الأنثربولوجيا البنائي كلود ليفي - ستروس على أكثر الأصوات، وجاء بعده - على الترتيب - المفكر الاجتماعي السياسي الليبرالي ريمون أرون، فالفيلسوف ميشيل فوكو ثم عالم النفس التحليلي جاك لاكان.

وتكشف نتيجة هذا الاستفتاء عن بضعة أمور مهمة قد تصلح أن تكون علامة ومؤشراً على الاتجاه العام الذي تسير فيه الحركة الثقافية في فرنسا في الوقت الحالي، ولو إلى حد.

وأول ما يستحق الملاحظة هنا هو أن الاثنين اللذين تصدرا القائمة وحصلا على أكثر الأصوات ينتميان إلى الجيل الأكبر سناً. فكلاهما تجاوز السبعين من عمره، كما أن جاك لاكان كان في الثمانين حين توفي قبل عام كامل من إجراء الاستفتاء. والوحيد الذي ينتمي إلى الجبل الأكثر شباباً هو ميشيل فوكو الذي لايزال في الخمسينيات من عمره، ولم تضم القائمة غيره من المفكرين الشبان

* العربي - العدد ٢٩٣ - أبريل ١٩٨٣ م.

مع أن بعضهم أفلح في تحقيق شهرة واسعة عريضة ويحظى بكثير من الاحترام كما هو الحال بالنسبة لجاك دريدا مثلاً.

الأمر الثاني الجدير بالملاحظة هو أن ثلاثة من هؤلاء الأربعة الكبار ينتمون بشكل أو بآخر إلى المدرسة البنائية التي تقف موقف المعارضة الصريحة من الماركسية. ولو أن بعضهم كان قد اعتنق تعاليم كارل ماركس في فترة سابقة من حياتهم. أما المفكر الرابع (ريمون آرون) فإنه يوصف في العادة في الدعاية السوفييتية بأنه (أكثر المفكرين الايديولوجيين تعصبا في الدفاع عن البورجوازية الفرنسية).

وأخيراً، فإنه على الرغم من كل ما حققه رحل مثل جاك لاكان من شهرة وذيوع صيت، وعلى الرغم من تأثيره القوي الفعال واسهاماته في مجال التحليل النفسي بوجه خاص وما أثارته كتاباته من جدل ونقاش وعواطف فكرية (انظر مقالنا في مجلة العربي، العدد ٢٨١ - إبريل ١٩٨٢) فإنه لم يحصل إلا على نصف عدد الأصوات التي حصل عليها ليفي - ستروس في الحياة الثقافية وعن مدى سيطرة كتاباته على الفكر الفرنسي. أو على الأقل على قطاع مهم وكبير من المثقفين الفرنسيين، وذلك على الرغم من كل ما يشاع عن انحسار البنائية التي وضع ليفي - ستروس أسسها، وعلى الرغم أيضاً من ظهور بعض الحركات المتمرّدة داخل المدرسة البنائية ذاتها وقيام ما يعرف عموماً باسم (البنائية الجديدة) أو (ما بعد البنائية) التي يرفع لواءها جاك دريدا (انظر مقالنا في مجلة العربي، العدد ٢٩١، فبراير ١٩٨٣).

وقد يكون من الصعب لأول وهلة تفسير شيوع وانتشار كتابات ليفي - ستروس ومؤلفاته واحتلاله هذه المكان الرفيعة بين المفكرين الفرنسيين، فهو لا يتناول في كتاباته الموضوعات العامة التي تهم الرجل العادي أو عامة المثقفين، وإنما يعالج على العكس من ذلك تماماً موضوعات صعبة ومعقدة وبعيدة كل البعد عن الإثارة والتشويق مثل القرابة وقواعد الزواج المفضل في بورما، أو الأساطير التي تدور حول صيادي الطيور عند قبائل الأمازون، وما إلى ذلك من الموضوعات المتخصصة. ويلتزم ليفي - ستروس في كتاباته التزاماً شديداً

وصار ماً بالمنهج العلمي والأسلوب الأكاديمي بكل ما يتطلبه ذلك من دقة وعمق. فهو يراعي (أصول المهنة) وتقاليدها حسب تعبير الاستاذ آدم كوبر. ثم إنه يملأ كتاباته بالتفاصيل الدقيقة التي يجمعها في صبر وأناة ويرتبها ترتيباً منطقياً ويربطها بعضها البعض في دقة وإحكام شديدين، لدرجة أن كتاباته كثيرا ما توصف بأنها أشبه بتقارير المحقق الشرعي الذي يبحث عن أسباب جريمة القتل ويحاول أن يجمع الأدلة والقرائن التي تؤدي الى الكشف عن أسرار تلك الجريمة، ومع ما قد يكون في هذا الرأي من صحة وصواب، فإن (تقارير) ليفي - ستروس لا تخلو من الحياة بحال، بل إنها على العكس من ذلك تفيض بالحيوية. يضاف إلى ذلك أنه يعتمد في دراسة هذه الموضوعات كلها على التحليل اللغوي، شأنه في ذلك شأن غيره من البنائيين الفرنسيين.

ومنهج التحليل اللغوي منهج بالغ الصعوبة والتعقيد، يتطلب من المؤلف كثيراً من الجدية والإحاطة، كما يتطلب من القارئ كثيراً من القدرة على التركيز والمتابعة. إلا أن هذا كله لم يمنع من انتشار كتابات ليفي - ستروس ومن ذيوع اسمه، لدرجة أن قراءة مؤلفاته كانت تعتبر - وبخاصة في الستينيات - إحدى العلامات على متابعة آخر تطورات الفكر الفرنسي.

ومن الانصاف على أي حال أن نعترف بأن ليفي - ستروس يتميز على بقية المفكرين البنائيين الفرنسيين بوضوح تفكيره بدرجة غير مألوفة لديهم جميعاً فصعوبة الموضوعات التي يعالجها وكثرة المعلومات التي يزحم بها كتاباته، والتحليل اللغوي الذي يعتمد عليه في محاولته فهم الأشياء وتفسيرها لم تمنعه من أن يظل أميناً على التقليد الفرنسي الذي يؤمن بالوضوح. وهو من هذه الناحية يختلف تماماً عن جاك لاكان الذي كان يتعمد الغموض لدرجة ترهق القارئ، بحجة أن هذا الغموض ضروري لاظهار مدى تعقد التجربة الانسانية.

وليس من شك في أن ليفي - ستروس هو أكثر مفكري فرنسا البنائيين تمسكا بالبنائية كمنهج وأسلوب للتفكير والبحث، فهو لم يحاول كغيره أن يتجاوز هذا المنهج في دراساته وبحوثه فضلاً عن أن يتنكر له أو ينفي عن نفسه الانتماء للمدرسة البنائية كما فعل دريدا وجاك لاكان.

ولعله الوحيد من بين البنائيين الفرنسيين الذي يستخدم كلمة (بناء) أو (بنائية) صراحة في عناوين كتبه ومقالاته، ابتداء من مقاله عن «التحليل البنائي» في اللغويات وفي الانثربولوجيا الذي كتبه عام ١٩٤٥ والذي يعتبر بحق «ميثاق» النزعة البنائية، إلى كتاب «الأبنية الأولية للقرابة» الذي كان سبباً في ذيوع اسمه وشهرته، والذي يعتبره الكثيرون أهم وأفضل إنجاز في الانثروبولوجيا الفرنسية على الاطلاق، إلى كتابه «الانثربولوجيا البنائية» بجزئيه اللذين يجمع فيهما عدداً كبيراً من مقالاته ودراساته المهمة.

وعلى الرغم من كل الانتقادات التي وجهت إليه فلا يزال يؤمن بأن البنائية هي أكثر المناهج قدرة على فهم وتحليل المعلومات الانثوجرافية وتقريبها إلى الأذهان، وإنها في الوقت ذاته أفضل وسيلة يمكن بها تجاوز تلك المعلومات والوقائع العيانية المشخصة والوصول إلى الخصائص العامة للعقل الإنساني. فالبنائية تهدف في آخر الأمر إلى الكشف عن الصيغ الكلية التي تكمن وراء الفكر الإنساني بصرف النظر عن اختلافات الزمان والمكان وتباين المجتمعات والثقافات. ومن هنا كان ليفي - ستروس يهتم في كتاباته بتحليل عمليات الفكر الإنساني في عمومه أكثر مما يهتم بأعمال ومنجزات (عقول) معينة بالذات في (أزمان) معينة بالذات. وهو من هذه الناحية يشبه سير جيمس فريزر صاحب كتاب (الغصن الذهبي) الشهير مع الفارق الكبير بغير شك في المقدرة على التحليل. وليفي - ستروس نفسه يزعم في هذا الصدد أنه تمكن بالفعل من أن يكتشف وجود (أبنية) عقلية وفكرية عامة وكلية وراء تنوع الحقائق والوقائع الأمبيريقية.

وحول هذه القضية تدور غالبية أبحاثه وكتاباته، ولكنها أوضح في كتابه الضخم المؤلف من أربعة أجزاء يخصصها لتحليل حوالي ألف أسطورة من أساطير الهنود الحمر. ويطلق ليفي - ستروس على كتابه اسم Mythologiques وهي كلمة تترجم في العادة إلى (أسطوريات) كتسمية منفردة ومتميزة عن «أساطير Mythes» ولكن الكلمة تهدف في الحقيقة إلى أبعد من ذلك إذا نحن اعتبرناها مكونة من مقطعين Mytho - Logiques،

إذ سوف تشير في هذه الحالة إلى الأبنية الفكرية الكامنة وراء الأساطير، أو يقول آخر منطق الأساطير. وحتى كتابه الشائق pensee sauvage لا يقصد به (الفكر الوحشي) أو الفكر الخام الذي يشارك فيه كل البشر قبل أن تطرأ عليه عوامل الصقل والتهذيب والتعقيد. والمهم في هذا كله هو أن مختلف صور وأشكال الحياة الاجتماعية تمثل في رأيه (اسقاطات) لقوانين عامة كلية تنظم الأنشطة اللاشعورية للعقل. ومن هذه الناحية تختلف بنائية ليفي - ستروس عما يفهمه علماء الأنثربولوجيا البريطانيون من الكلمة. فمفهوم البناء عندهم يغني شبكة العلاقات المتبادلة بين الأجزاء المكونة للنسق الاجتماعي ووظيفة هذه العلاقات في استمرار ذلك النسق.

والغريب في الأمر أن كلود ليفي - ستروس الذي يعتبر أشهر الانتروبولوجيين والمفكرين البنائيين على الاطلاق لم يبدأ حياته بالتخصص في الأنثربولوجيا، ولم يقم كغيره من الانثربولوجيين بدراسات حقلية بين الشعوب المتخلفة التي يطلق عليها اصطلاحا اسم (الشعوب البدائية) إلا في مرحلة متأخرة نسبياً من حياته. وحين قام بهذه الدراسات (في البرازيل وشرق باكستان) فإنه لم يعش طويلاً بين الجماعات التي درسها. بل كان يمضي هناك فترات قصيرة - ومتباعدة في معظم الأحيان، وهو الأمر الذي يتعارض تماماً مع التقليد الأنثربولوجي الذي يحتم على الباحث أن يعيش عاماً كاملاً على الأقل في الجماعة التي يدرسها مهما صغر حجم هذه الجماعة. ومع ذلك فإنه أفلح في أن يحقق للبنائية مالم يحققه غيره. فقد خرج بها من مجال الأنثربولوجيا إلى مختلف ميادين الفكر الواسعة الرحيبة وجعل منها بذلك اتجاها فكريا ومنهجياً يهدف إلى الكشف عن العمليات العقلية العامة، وله تطبيقاته في الأدب والفلسفة واللغة والميثولوجيا والدين والفن. وبلغ من قوة البنائية أن أصبحت في البداية تمثل تهديداً مباشراً للوجودية التي تركز على الفرد والسلوك الفردي. فلما انحسرت الوجودية وقفت البنائية موقف المعارضة والتحدي من الماركسية.

ولقد كان ليفي - ستروس نفسه ماركسياً في وقت من الأوقات، وله في ذلك عبارة شهيرة تقول: «إن لي ثلاث معشوقات هن. الماركسية والجيولوجيا

والتحليل النفسي» . ويقصد بذلك أن هذه هي العلوم الثلاثة الأثيرة لديه والتي كان لها دخل كبير في تشكيل فكره وتوجيهه . وقد نعود لهذه المسألة في مقال آخر . ولكننا نكتفي هنا بأن نذكر أن ماركسية ليفي - ستروس ماركسية لا تاريخية ، فليس هناك في رأيه قوانين للتاريخ ، وما التاريخ إلا عملية احتمالية أو ترجيحية ، إنها أشبه شيء بلعب القمار على موائد الروليت . فحيث تكون اللعبة ناجحة وموفقة فإنها تؤدي إلى التراكم التدريجي للنقود (وللثقافة في حالة التاريخ)، بينما اللعبة الفاشلة أو غير الموفقة تؤدي إلى الخسارة على مائدة القمار (وإلى تجمد الثقافة أو تخلفها أوحتى تراجعها). ولكن ذلك لا يعني أن يغفل الباحث الأنثربولوجي أحداث التاريخ التي تعتبر بالنسبة له مصدراً مهماً للتجارب التي يمكنه الإفادة منها في محاولته الكشف عن البناء التحتمي اللاشعوري للظواهر . ونظراً لعدم إمكان التنبؤ في التاريخ فإنه يصبح من الضروري الاحتفاظ بسجل دقيق ومضبوط إلى أبعد حد للأحداث . ويشير صراحة في كتاب (الانثربولوجيا البنائية) إلى عبارة ماركس الشهيرة «البشر هم الذين يصعنون تاريخهم ولكنهم لا يدركون هذه الحقيقة» ، ويرى أنه إذا كانت هذه العبارة تبرر التاريخ فإنها تبرر الأنثربولوجيا أيضاً .

وربما كان لنشأة ليفي - ستروس وتربيته وإعداده العلمي دخل كبير في اتساع أفقه . فتنوع اهتماماته العلمية تنوعاً شديداً كما يتمثل في جملته الشهيرة عن الماركسية والجيولوجيا والتحليل النفسي إلى جانب دراسته للقانون والفلسفة وعلم الاجتماع ثم اهتمامه بالفن والموسيقى ، كل ذلك ساعده بغير شك على الخروج من نطاق الانثربولوجيا المحدد المتخصص ومحاولة تطبيق منهجه واتجاهه الفكري في بعض المجالات الأخرى .

وقد ولد كلود ليفي - ستروس - Claude Levi Strauss عام ١٩٠٨ في بروكسل حيث كان والداه يقيمان لبعض الوقت . فقد كان أبوه فناناً يقوم برسم لوحات لعدد من الشخصيات هناك ، وبمجرد أن انتهى الأب من مهمته عادت العائلة إلى باريس حيث نشأ ليفي - ستروس وتعلم وحصل من جامعة باريس على شهادتين في الفلسفة والقانون في وقت واحد ، وكان لاتصاله أثناء

التلمذة بزملاء أصبحوا فيما بعد من كبار الكتاب والفلاسفة والمفكرين والعلماء والفنانين، وبخاصة زمالته وصداقته لجان بول سارتر وسيمون دوبوفوار قبل اختلافه معهما، وكذلك اتصاله بعدد من الأساتذة الكبار، دور كبير بغير شك في اتساع أفقه وتنوع اهتماماته.

ويمكن القول أن ليفي - ستروس (عثر على) الانثربولوحيا بطريق الصداقة البحتة. فقد رشحه الأستاذ سلستان بوجليه (مدير الايكول نورمال سوبيربور في ذلك الحين وأحد أعلام المدرسة الفرنسية في علم الاجتماع) لشغل وظيفة مدرس علم الاجتماع بجامعة ساوباولو بالبرازيل عام ١٩٣٤. وعاش في جنوب أمريكا حتى عام ١٩٣٩، وأتيحت له الفرصة لأن يتعرف على أعمال كبار الانثربولوجيين الامريكيين من أمثال روبرت لوي وفرانزابواس والفريد كروبر، كما أمكنه القيام ببعض الزيارات الميدانية لعدد من قبائل الهنود الحمر في وسط البرازيل. ورغم قصر الفترات التي أمضاها بينهم فإنها كانت كافية لأن تجعله يتشكك في كثير من آراء اميل دوركايم مؤسس المدرسة الفرنسية في علم الاجتماع وأن يتمرد عى منهجه الوظيفي، وأن يتجه تدريجيا ولكن بقوة وثبات نحو الانثربولوجيا الاجتماعية. وساعده على السير في هذا الطريق النجاح الذي لقيه المعرض الذي أقامه في «متحف الإنسان» بباريس وعرض فيه بعض صناعات الهنود الحمر، فقد بدأ (أساتذة العصر) من أمثال مارسيل موس وبول ريفيه وليفي بريل يمتدحون عمله وجهده كأنثربولوجي ناجح.

في عام ١٩٣٩ عاد ليفي - ستروس إلى فرنسا من أمريكا الجنوبية، ولكنه لم يلبث أن غادرها إلى نيويورك عام ١٩٤٠ بعد احتلال النازي لباريس، وهناك قام بالتدريس في «المدرسة الجديدة للبحث الاجتماعي» كما اشترك مع عدد من المثقفين الفرنسيين الذين كانوا قد نزحوا من فرنسا في تأسيس ما يعرف باسم «المدرسة الحرة للدراسات العليا بنيويورك Ecole Libre des Hautes Etudes de New York واتصل اتصالاً وثيقاً ببعض الفنانين والأدباء والكتّاب السيرياليين الفرنسيين - مثل أندريه بريتون وماكس ارنست - الذين كانوا يعيشون في أمريكا. وفي الفترة من ١٩٤٥ حتى ١٩٤٨ شغل منصب

المستشار الثقافي بالسفارة الفرنسية في واشنطون، ثم عيّن عام ١٩٤٩ مديراً مساعداً لمتحف الإنسان بباريس ثم مديراً للدراسات بالمدرسة العملية للدراسات العليا في الفترة من عام ١٩٥٠ حتى عام ١٩٧٤ . وفي الوقت ذاته، أو على الأصح ابتداء من عام ١٩٥٩ ، شغل كرسي الأنثربولوجيا الذي أنشئ له خصيصاً بالكوليج دوفرانس. وواضح من هذا العرض السريع أن ليفي - ستروس ينتمي إلى ذلك الفريق من المفكرين البنائيين الفرنسيين الذين أفلحوا أن يمدوا نشاطهم ونفوذهم الفكري إلى أمريكا وأصبحوا يمثلون بالتالي علامة واضحة في الحياة الثقافية الأمريكية.

ورغم كل ما يقال عن انتماء ليفي - ستروس إلى المدرسة الاجتماعية الفرنسية ومحاولات إيجاد صلة مباشرة بين اميل دوركايم مؤسس هذه المدرسة وبينه، عبر مارسيل موس (أحد أقطاب هذه المدرسة وابن أخت دوركايم) فالظاهر أن معظم التأثيرات التي خضع لها في تشكيل موقفه الفكري جاءت من خارج فرنسا، فقد تأثر كغيره من البنائيين الفرنسيين باللغويات البنائية عند فرديناند دوسوسير.

ويعطي ليفي - ستروس أهمية بالغة للغة ويعتبرها أحد الأركان الأساسية في علم الانسان، إن لم تكن هي حجر الزاوية في ذلك العلم، وذلك على أساس أن اللغة هي الخاصة الرئيسية التي تميز الإنسان عن بقية الكائنات، ولذا فإنه يعتبرها الظاهرة الثقافية الأساسية التي يمكن عن طريقها فهم كل صور الحياة الاجتماعية. ويقول في ذلك في كتابه «المناطق المدارية الحزينة Tristes Tropiques الذي يعرف في العالم العربي باسم «الآفاق الحزينة». وهو نوع من السيرة الذاتية في قالب انثربولوجي: «حين نقول الانسان. . . فإننا نعني اللغة، وحين نقول اللغة. . . فإننا نقصد المجتمع». وهذا هو الذي دفعه إلى استخدام مناهج وأساليب اللغويات الحديثة في تحليله للمعلومات الثقافية وكل المادة غير اللغوية، كما أنه هو الذي جعله يعطي الكلمة أو (الدال) من الأهمية أكثر مما يعطي للمعنى أو (المدلول) خاصة وأن الدال الواحد (أو الكلمة الواحدة) قد يكون لها مدلولان مختلفان بالنسبة لشخصين مختلفين تبعاً لاختلاف

تجاربهما، بل إن الدال الواحد قد تكون له مدلولات مختلفة بالنسبة للشخص نفسه في أوقات أو ظروف مختلفة. ومن هنا كان ليفي - ستروس يحرص على تقديم وعرض تفسيراته وتأويلاته الخاصة لأساطير الهنود الحمر - مثلاً - على أنها مجرد تفسيرات أو تأويلات (ممكنة) أو (محتملة) ويترك الطريق مفتوحاً أمام الاجتهادات الأخرى التي قد تفلح في تقديم تفسيرات بديلة.

وأثناء إقامته في نيويورك أيضاً تعرف على عالم اللغويات الشهير رومان ياكوبسون الذي فتح أمامه أبواب الفونولوجيا البنائية وآراء مدرسة براغ اللغوية على مصاريعها. وقد نشأت بين الاثنين علاقات صداقة وزمالة علمية وطيدة وطويلة تمثلت في تبادل الآراء والتأثيرات وتعميق الروابط بين اللغويات والأنثربولوجيا. ويبدو ذلك واضحاً في اشتراكهما معاً في دراسة قصيدة الشاعر الفرنسي الشهير شارل بودلير: «القطط Les chats». كذلك أتيحت له الفرصة في نيويورك لمعرفة آراء فاينر عن السبرناطيقا، وذلك فضلاً عن اهتماماته الواسعة بالانثربولوجيا الثقافية كما تتمثل في مدرسة فرانز بواس وأتباعه، والأنثربولوجيا الاجتماعية كما تتمثل في مدرسة رادكليف براون الذي كانت آراؤه «تأسر ليفي - ستروس وتثير حنقه وتفكيره» في آن واحد، على ما يقول بيير ماراندا. وليفي - ستروس نفسه يعترف بأنه يدين لعلماء الانثربولوجيا الاجتماعية بالذات أكثر مما يدين لعلم الاجتماع الفرنسي، خاصة وأن دوركايم كثيراً ما كان يحاول تسخير علم الاجتماع لأغراض وأهداف ميتافيزقية. كذلك تكشف كتاباته الأكثر حداثة عن متابعة للتطورات الحديثة في بعض مجالات العلوم الطبيعية وبخاصة في ميدان الفسيولوجيا العصبية. وهذه كلها علوم تبدو بعيدة عن مجال «العلم الاجتماعي» بالمعنى التقليدي للكلمة، ولكن الواقع أن البنائيين المحدثين يولونها كثيراً من العناية ويسترشدون بمناهجها وبكثير من قضاياها في دراستهم للثقافة والمجتمع بل والأدب، حتى وإن لم يذكروا ذلك صراحة.

في كتاب صدر منذ عشر سنوات (١٩٧٢) عن «كلود ليفي - ستروس» يقول الكاتب الأمريكي جورج شتانير: ان ليفي - ستروس يعتبر واحداً من أكبر «مهندسي الفكر» في عصرنا الحديث. ويضعه جنباً إلى جنب مع فرويد

وكارل ماركس. فإذا كان فرويد اهتم بالبحوث الدقيقة الميكروسكوبية التي تغوص في تاريخ الفرد، وإذا كان ماركس اهتم بالبحوث العامة الشاملة للتاريخ الاجتماعي، فقد جاء ليفي - ستروس لكي يذكرنا بأن التاريخ وشأنه في ذلك شأن الانتربولوجيا ذاتها وكل العلوم الاجتماعية - هو عملية ذات طبيعة أسطورية تحاول أن تعطي معنى للإنسانية والجنس البشري.

وسواء اتفقنا مع شتانير أو لم نتفق فالذي لاشك فيه هو أن ليفي - ستروس أفلح بكتاباته في أن يجعل من نفسه مركزاً لاهتمام الكثيرين جداً من الباحثين والمفكرين. وخير دليل على ذلك هو الاعداد الهائلة من الكتب والمقالات التي تتناول حياته وتفكيره وتناقش أعماله واسهاماته، ومس الطبيعي أن تتفاوت آراء الباحثين بشأنه كما هو الحال بالنسبة لكل المفكرين والباحثين الذين يتبنون موقفاً محدداً يتمسكون به ويدافعون عنه، ولقد أحصى فرانسوا لابوانت ما يزيد على ألف عمل ما بين كتاب ومقالة وتعليق، تدور كلها حول ليفي - ستروس ونظرياته. بل إن هذا الاهتمام تعدى نطاق الانثربولوجيين والمؤرخين والفلاسفة بحيث نجد الشاعر البريطاني روبرت لويل Robert Lowell يكتب فيه قصيدة بعنوان «ليفي - ستروس في لندن»، والموسيقي الايطالي لوتشيا بريو Luciano Berio يضمن إحدى سيمفونياته بعض المقتطفات الغنائية التي يستمدها من كتابه «النيئ والمطبوخ» وهو الجزء الأول من كتابه الضخم (أسطوريات)، بل إن الروائية البريطانية الشهيرة آجاثا كريستي تشير إليه في إحدى رواياتها البوليسية وهي رواية «مسافر إلى فرانكفورت» وهكذا.

الفصل الثاني

فلاسفة معاصرون

ميشيل فوكو
فلسفة القوة والقهر الاجتماعي*

كان الأستاذ أنتوني ستور يقول «لا يمكن لأي بلد غير فرنسا أن ينجب مفكراً من طراز ميشيل فوكو». فمع أن ميشيل فوكو Michel Foucault لايزال في الخمسينيات من عمره، فإنه أفلح - ومنذ سنوات - في أن يفرض نفسه على الحياة الأكاديمية والثقافية العامة في فرنسا، وأن يحتل مكانة مرموقة بين مجموعة المفكرين البنائيين الفرنسيين البارزين من أمثال ليفي ستروس وجاك لاكان ورولان بارت وغيرهم، وأن يحقق لنفسه شهرة واسعة عريضة تعدت حدود فرنسا وأوربا إلى بقية انحاء العالم بحيث أصبح يعتبر أحد «صنّاع» الفكر العالمي الحديث.

وليس أدل على ذلك من أن إحدى الجامعات الأمريكية أقامت منذ عامين ندوة استغرقت ثلاثة أيام خصصتها كلها لمناقشة أعماله وآرائه وأفكاره ودعته لحضور بعض جلساتها التي شارك فيها عدد كبير من الفلاسفة والمفكرين والأساتذة، كما أنه يتردد بكثرة على أمريكا لالقاء محاضراته في عدد من جامعاتها حيث يستمع إليه أعداد وفيرة من الطلاب وعامة المثقفين، وذلك على الرغم من كل ما يتصف به تفكيره من صعوبة وتعقيد كما هو حال جميع البنائيين الفرنسيين باستثناء ليفي ستروس.

---

* العربي - العدد ٢٨٦ - سبتمبر ١٩٨٢ م.

ومع أن ميشيل فوكو يعتبر بوجه عام أحد أعمدة الفكر البنائي في فرنسا في الوقت الحالي فإنه هو نفسه يرفض أن يرتبط اسمه بأي مدرسة فكرية محددة، لأن ذلك من شأنه - كما يقول - أن يفرض قيوداً منهجية على فكره وكتاباته ويحد من انطلاق تفكيره. وقد كان من الطبيعي أن تختلف الآراء وبخاصة في إنجلترا وأمريكا حول مكانته وأصالة أفكاره وأهمية إسهاماته والدور الذي يلعبه في تشكيل العقل الحديث. ومعظم الأساتذة الأمريكيين يقفون منه بطبيعة الحال موقف المعارضة والنقد وإن كان منهم من يرتفع به إلى مستوى كبار الفلاسفة من أمثال فيتجنشتاين ونيتشه. فبينما نجد الأستاذ ليو برزاني أستاذ اللغة الفرنسية في جامعة بركلي بكاليفورنيا يصفه بأنه «ألمع الفلاسفة المعاصرين الذين تكلموا عن القوة» نجد أن بيتر جاي أستاذ التاريخ بجامعة بيل يتهمه بأنه لم يقم بأي بحث علمي بالمعنى الدقيق للكلمة، وإنما هو يرتاد مختلف الموضوعات فينتقل من موضوع لآخر مقاداً وراء غريزته البحتة بينما يقول كليفورد جيرتز أستاذ الأنثربولوجيا بجامعة برنستون «لقد أصبح ميشيل فوكو نوعاً غريباً من البشر ومشكلة يستحيل فهمها أو حتى الاقتراب منها، فهو مؤرخ يتنكر للتاريخ، وهو مفكر انساني ذو نزعات غير إنسانية، إنه مثال لما ينبغي أن يكون عليه المفكر الفرنسي في هذه الأيام، وأعني بذلك أن يكون غامضاً ومراوغاً». ويعزز الأستاذ هايدن هوايت هذا الحكم في مقال حديث نسبياً يصف فيه أسلوب فوكو بأنه مليء بالجمل الطويلة والاعتراضية، زاخر بالاقتباسات والتكرار والمفارقات، وأن كتاباته تتراوح بين الأسلوب التحليلي والأسلوب الشعري كما تقترن فيها المصطلحات العلمية بالعبارات والأوصاف الخيالية الأسطورية. ويصل الأمر بالأستاذ هوايت إلى حد اتهم فوكو بأنه يتعمّد استخدام هذا الأسلوب كنوع من الثورة والتمرد على فكرة «الوضوح» التي ورثها الفكر الفرنسي عن ديكارت من ناحية، وكنوع من الدفاع عن الذات من الناحية الأخرى، لأن غموض الأسلوب وتعقده يجعلان من الصعب تلخيص آرائه ونقدها والكشف عما بها من ثغرات وتناقضات. إلا أن كل هذه الانتقادات التي توجه إلى فوكو لم تمنع من أن تجد كتاباته ومحاضراته وندواته صدى عميقاً لها في أوساط المثقفين وبخاصة من



الشباب في فرنسا وأمريكا، وإلى حد أقل في بريطانيا.

والموضوعات نفسها التي يعالجها ميشيل فوكو في كتبه ومقالاته خليقة بأن تجذب إليها اهتمام القرّاء رغم غرابتها، أو ربما بسبب غرابتها وتنوعها وأسلوب معالجتها. وتتراوح هذه الموضوعات من كتاب عن «الأمراض العقلية وعلم النفس» الذي صدر لأول مرة عام ١٩٥٤ تحت عنوان «الأمراض العقلية والشخصية» إلى كتابه عن «تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي» الذي ترجم إلى الانجليزية بعنوان «الجنون والحضارة»، الى كتابه عن «مولد العيادة» الذي يضع له عنواناً فرعياً هو «اركيولوجيا النظرة الطبية»، إلى كتاب بعنوان «الكلمات والأشياء» ويضع له عنواناً فرعياً أيضاً هو «اركيولوجيا العلوم الإنسانية» إلى كتاب بعنوان «اركيولوجيا المعرفة» إلى كتيب آخر بعنوان «نظام المقال»، إلى كتاب عن «التهذيب والعقاب» يضع له عنواناً فرعياً هو «مولد السجن». إلى مشروع لمؤلف ضخم عن «تاريخ الحياة الجنسية» ظهر منه الكتاب الأول الذي يعتبر بمنزلة مقدمة ومدخل عام ١٩٧٦، ثم صدر الكتاب الثاني في العام الماضي، ولاتزال هناك أربعة مجلدات أخرى حتى يكتمل المشروع كله، إلى كتاب عن الأديب الفرنسي ريمون روسل الذي مات عام ١٩٣٣.

وعلى الرغم من كل ما قد يبدو في هذه العناوين من تفاوت وتباين فإنها كلها تدور حول نقطة واحدة مركزية هي «مشكلة القوة» ففي كل هذه الكتب يعرض فوكو بشكل أو بآخر للحرية الفردية والقهر الاجتماعي. ويظهر هذا واضحاً في المقالات والمحاضرات العديدة التي كتبها أو ألقاها في مناسبات مختلفة ثم جمع بعضها في كتاب بعنوان «القوة - المعرفة»، وهو عنوان يكشف عن وجهة نظره في أن المعرفة تمنح صاحبها قوة هائلة تتيح له الفرصة للسيطرة على غيره من الناس. وخليق بالباحث أن يجد في حياة فوكو ذاتها بذور هذا الاتجاه الفلسفي، أي الاهتمام بمشكلة القوة وعنايته بدراسة الحرية الفردية والدفاع عنها ضد القهر الاجتماعي، سواء أكان ذلك القهر صادراً عن جماعة معينة بالذات أم من المجتمع ككل أم من الدولة التي تتمثل سلطتها بوجه خاص في القوة الحربية من ناحية وقوة الشرطة من الناحية الأخرى

ولد ميشيل فوكو في عام ١٩٢٦ في مدينة بواتييه Poitiers حيث كان أبوه يعمل طبيباً وكان المفروض أن يدرس فوكو الطب، ولكنه انصرف إلى علم النفس والتحق لذلك بمدرسة المعلمين العليا «الايكول نورمال سوبيريور Ecole Normale Superieure» التي تخرج فيها عدد كبير من كبار الفلاسفة والمفكرين الفرنسيين، وتتلمذ فيها على الفيلسوف الماركسي الشهير لوي التوسير الذي سبق لنا الكتابة عنه في هذه المجلة، كما أنه تلقى تدريبه العملي في مستشفى سانت آن للأمراض العصبية والعقلية. ولكن الظاهر أن ميشيل فوكو لم يحب علم النفس أيضاً كما أنه كره فترة الاقامة في ذلك المستشفى الضخم الشهير، وهو نفسه يقول في ذلك «لقد شعرت بأنني أقرب إلى المرضى العقليين ولا أكاد أختلف عنهم تماماً، كما أنني كنت أشعر، بشيء من عدم الارتياح لمهنة الطب. وهناك في تلك المستشفى بزغت في ذهني مشكلة ماهية القوة الطبية ونوع السلطة التي تضفيها هذه القوة على من يمارس الطب». وقد اشتغل فوكو بعد تخرجه بتدريس الطب النفسي في باريس قبل أن يتولى عدة مناصب تعليمية أخرى في جامعة تونس وفي جامعة أبسالا في السويد حيث تولى تدريس اللغة الفرنسية، كما إنه شغل بعض المناصب الأخرى في وارسو وهامبورج. ويبدو أن خبرته في السويد وبولنده فتحت أمامه آفاقاً جديدة لمعرفة مقومات القوة في مختلف مظاهرها وأشكالها. وهو نفسه يقول في ذلك: «لقد عشت في السويد بلد الحرية، ثم عشت في بولنده وهي بلد يختلف كل الاختلاف عن السويد في هذا المجال، وقد بينت لي هذه التجارب أنه أيا ما يكون النظام القانوني فإن أساليب وأجهزة القوة تقهر الفرد وتتحكم في سلوكه وتوجهه توجيهاً معيناً يستهدف تطبيع ذلك الفرد وتطويعه»

وأخيراً شغل ميشيل فوكو كرسي «تاريخ انساق الفكر» في الكوليج دي فرانس حيث يعمل الآن، وكما هو الحال بالنسبة للكثير من المثقفين الفرنسيين من أبناء جيله انضم فوكو إلى الحزب الشيوعي الفرنسي بعد الحرب العالمية الثانية، ولكنه لم يستمر طويلاً وترك الحزب بعد عامين اتنين فقط، وكان يقول إن الماركسية أثارت في نفسه الكثير من الاهتمامات، ولكنها أخفقت في اشباع هذه

الاهتمامات اخفاقاً شنيعاً. بل إنه ذهب إلى حد القول «إن الماركسية كانت تجتذب إليها الشباب ولكنهم كانوا يدركون بسرعة أنها مجرد نوع من أحلام المراهقة التي تدور حول إمكان وجود عالم آخر أفضل من هذا العالم الذي نعيش فيه».

حين ابتكر ميشيل فوكو لنفسه ذلك التخصص الجديد الذي أضفى عليه اسم «تاريخ انساق الفكر» وشغل الكرسي الذي يحمل اسم هذا التخصص في الكوليج دي فرانس عكف على معالجة «التاريخ» بأسلوب يختلف اختلافاً كبيراً عن الأسلوب الذي يتبعه أغلب المؤرخين المحدثين والمعاصرين الذين ينظرون إلى التاريخ على أنه عملية منفصلة، وأنه «يتدفق» باستمرار وينساب بغير توقف في مجرى معين بالذات، ويرون أن وظيفة المؤرخ الأساسية تنحصر في تحديد ذلك التدفق وتتبع اتجاهه للتعرف على ما إذا كان يتجه نحو الحرية مثلاً أو نحو الرأسمالية أو نحو تكوين الدولة القومية وما إلى ذلك.

هذا الموقف يعارضه فوكو الذي يرى أن هذا التدفق تعترضه بعض «الانقطاعات» الحادة الواضحة التي تفصل المراحل التاريخية الكبرى الواحدة عن الأخرى والتي يمثل كل منها قيام عصر جديد يتولى بنفسه خلق وابتكار الاطار العقلي الخاص به والذي يعبر عن نظرته الى العالم، وتتم هذه العملية بطريقة لاشعورية.

ويطلق فوكو على ذلك الاطار كلمة «ابستيمة Episteme» وهو مصطلح متسمد من الكلمة اليونانية التي تشير إلى العلم والمعرفة، ولذا يمكن نرجمتها بعبارة «اطار المعرفة». ويحدد فوكو ثلاثة (انقطاعات) أساسية بالذات يتميز كل منها بإطار معرفي متميز: الأول حدث في أواسط القرن السابع عشر وأدى إلى القضاء على الاتجاه الذي كان سائداً من قبل نحو إبراز وتوكيد أوجه الشبه بين مختلف الأشياء أو بين «كل مخلوقات الله» حسب ما يقول أوتو فريدريش Otto Friedrich وظهور الميل الذي ساعد «عصر العقل» نحو إبراز وتوكيد أوجه التفاوت والاختلاف والتفاضل بين الأشياء، وهو ميل سيطر على تفكير القرن الثامن عشر بوجه خاص. ثم حدث (القطع) الثاني العام بعد الثورة الفرنسية بقليل، وهو يتمثل في ظهور فكرة التقدم التطوري في المجالين الاجتماعي

والعلمي على السواء. وتعتبر هذه الفكرة بمنزلة الاطار المعرفي الذي يميز العصر الحديث ويسيطر عليه سيطرة تكاد تكون تامة. ويمر العالم الآن في رأي ميشيل فوكو، بما قد يتبلور عن ظهور (قطع) ثالث في مجرى التاريخ.

ورغم كل ما كتبه حول هذه النقطة فإنه لم يقدم لنا أي تحديد دقيق واضح المعالم لذلك (القطع) كما أنه لم يقدم أي تفسير مقنع عن الطريقة التي تتم بها هذه التوقفات والانكسارات أو الانقطاعات وأسباب حدوثها،

ولكن إذا كانت «المعرفة قوة» كما يقول ميشيل فوكو، فإنه انتهى من ذلك الى الاعتقاد بأن القوة والمعرفة تتضمن إحداهما الأخرى بالضرورة، وإن كلا منهما تتطلب الأخرى وتؤدي إليها. وعلى هذا الأساس، فإذا كان كل عصر من العصور التي تكلم عنها قد أفلح في تكوين وتطوير وإبراز صور وأشكال معرفية جديدة تعبر عن ذلك العصر ومقومات الحياة فيه ويمكن عن طريقها التعرف عليه، فإن هذا معناه في آخر الأمر أن كل عصر من هذه العصور إنما كان يمارس في حقيقة الأمر أشكالاً جديدة من القوة.

وليست القوة الحربية وقوة الشرطة هما الشكلان الوحيدان للقوة في المجتمع الإنساني وإن كانا - بغير شك - أوضح أشكالها، وإنما هناك أشكال أخرى عدة يمكن الاستدلال عليها عن طريق النظر في المجتمع والحياة. فكل تراكم للمعرفة الاجتماعية، وكل نوع من أنواع البحث والدراسة والتنميط والتصنيف والحكم هو في حقيقة الأمر صورة من صور ممارسة القوة، بل إن فوكو يذهب إلى أبعد من ذلك فيقول إن مختلف فئات الناس الذين يؤدون أدواراً معينة بالذات في الحياة مثل الأطباء والمدرسين ورجال الدين ومن اليهم يشاركون مشاركة فعّالة في ممارسة القوة. ولكن الأهم من ذلك كله والأشد خطورة هو أن المواطن في المجتمع الحديث يتم تدريبه وإعداده لكي يمارس قوة الدولة على غيره من المواطنين مثلما يمارسها على نفسه هو أيضاً. وكما يقول في كتابه (التهذيب والطاعة) فإن الطاغية الغبي قد يضطهد العبيد ويقهرهم مستخدماً في ذلك السلاسل الحديدية، ولكن السياسي الحقيقي الماهر يستطيع أن يقيدهم بسلاسل أقوى من سلاسل الحديد عن طريق أفكارهم هم أنفسهم، وهو قيد يستمد قوته من أننا لا نعرف

المادة التي صنع منها». ويعلق أوتو فريدريش على ذلك بقوله: «إن هذا القيد المؤلف من الأفكار ومن ذلك التراكم الضخم من الاختبارات والفحوص والتعاريف والقواعد والقوانين. . ذلك السجن العقلي أو الفكري، ليس في آخر الأمر سوى الإنسان نفسه، وليس من شك في أن هذه الأفكار السوداء المظلمة التي تتردد في كتابات ميشيل فوكو عن قوة القهر الاجتماعي وضياع الحرية الفردية نبعت إلى حد ما على الأقل في ذهنه نتيجة للمعاناة الطويلة التي مر بها في شبابه أثناء خضوع فرنسا للحكم النازي.

وعلى أي حال، فإن شغل ميشيل فوكو لكرسي تاريخ انساق الفكر في الكوليج دي فرانس كان يملي عليه أن تكون نظرته للتاريخ نظرة أعم وأشمل من نظرة المؤرخ العادي الذي يهتم بتسجيل وتتبع الأحداث الفردية في فترة زمنية معينة أو في مجتمع معين بالذات، ولذا جاءت كتابات فوكو على درجة عالية من التجريد والشمول في الوقت ذاته. ولكن هذا لا يعني أبداً أنه لم يكن يهتم بالأحداث والوقائع الجزئية. بل الأمر على العكس من ذلك تماماً كما يتضح من كتبه الرئيسية مثل كتاب (اركيولوجيا المعرفة)، وإن كان هذا لا يظهر بالدرجة نفسها في مقالاته وأحاديثه ومقابلاته الصحفية. إلا أن فوكو يتناول هذه الأحداث والوقائع بطريقة متميزة تكشف عن أصالة تفكيره وعن نوعية عقليته التحليلية التي يستطيع بها أن يعيد ترتيب الوقائع الماضية بطريقة تساعد على إلقاء كثير من الأضواء على الحاضر.

ولقد نجح فوكو بهذه الطريقة في أن يثير الاهتمام بأمور كانت تبدو عادية جداً ومقبولة من الجميع ولا تحتاج إلى دراسة أو فحص أو تساؤل أو تفسير وتأويل. ففي إحدى المقابلات التلفزيونية انهى فوكو حديثه بملاحظة فريدة قلما تصدر - حسب قول الأستاذ إيان هاكنج الذي يروي القصة - من غير فوكو من الكتّاب والمفكرين، وذلك حينما سئل فجأة وعلى غير توقع منه إذا ما كان يعرف متى بدأ الناس يستخدمون (الزجاجة) في إرضاع أطفالهم، أو على الأقل متى دخلت هذه الطريقة إلى فرنسا؟ واعترف فوكو بعدم المعرفة، ولكنه أبدى سروره واغتباطه لاثارة هذا التساؤل وأنه سيكون سعيداً إذا وجد من يقدم له الجواب، تم أنحى

على نفسه باللوم الشديد لأنه لم يخطر على باله أن يسأل نفسه مثل هذا السؤال، وهذا المثال كفيل بأن يبين لنا جانباً من الأمور والمسائل التي كثيراً ما تجذب إليها انتباه فوكو وتثير اهتمامه، وهي أمور لا يشغل المؤرخ التقليدي بها نفسه في العادة.

والواقع أن أبحاث فوكو التاريخية ادت به إلى اكتشاف عدد هائل من الوثائق التي ينشرها من حين لآخر في محلدات منفصلة، لكي تعزز من آرائه النظرية وتؤكدها، أي أن هذه الوثائق تعتبر بمنزلة أدلة وبيانات وشهادات حية على الآراء النظرية. من ذلك مثلاً أنه في أثناء بحوثه في الجريمة عثر على إحدى الوثائق التي كتبها شخص يدعى بيير ريفيير يعترف فيها بأنه قتل أمه وأخته وأخاه. ووجد فوكو أن الطريقة التي تم بها تسجيل الاعتراف تحتاج إلى تحليل للتعرف على الدوافع الخفية التي دفعت المجرم إلى ارتكاب جريمته. ونشر الوثيقة في كتاب يحمل «كعنوان له» نفس الجملة التي افتتح بها المجرم اعترافه وهي (أنا بيير ريفيير: أقر وأعترف بأنني قتلت أمي وأختي وأخي)، ثم تولى مجموعة من زملائه تحليل النص والتعليق عليه. كذلك أدت دراساته عن الحياة الجنسية إلى العثور على وثيقة أخرى ظهرت بعنوان «ايركولين باربان وهي عبارة عن مذكرات اكتشفت حديثاً بقلم خنثى فرنسية في القرن التاسع عشر»، وكتب لها مقدمة بدأها بعبارة تكشف عن نوع أسلوبه حيث يقول: «هل نحن في حاجة حقيقية لحياة جنسية حقيقية؟»، أما آخر اكتشافاته في هذا المجال والتي ظهرت منذ فترة قصيرة في شكل كتاب فهي عبارة عن مجموعة من «الحالات» التي ترجع إلى القرن الثامن عشر والتي تدور كلها حول عدد من الأشخاص يناشدون السلطات الباريسية أن تعتقل زوجاتهم وأولادهم وتودعهم السجن لأسباب عدة وردت في طلباتهم وعرائضهم. ويقول فوكو في ذلك «إن هذه المجموعة من الحالات تمثل أحد مظاهر الصراع في العائلة وتكشف عن علاقة العائلة بالقوة أو السلطة».

وهذا كله يوضح لنا لماذا كان المؤرخون الفرنسيون المعاصرون يوجهون اللوم لميشيل فوكو ويتهمونه بأن دراساته وأفكاره هي أفكار شخصية ومجرد انطباعات لا ترقى إلى مستوى العلم بالمعنى الدقيق للكلمة. ولكن فوكو لا يهتم بمثل هذه الاعتراضات ويرد عليها بأنه ليس من الصعب أبداً أن يكون الانسان مؤرخاً بالمعنى

السائد لهذه الكلمة، كما يعترف بأن نوع التساؤلات التي يثيرها والمشاكل التي يهتم بها تتطلب نوعاً معيناً من العقلية التي يصفها هو نفسه بأنها (عقلية ملتوية) مثل عقليته، حتى تستطيع أن تنتبه إلى مثل هذه الأمور والمشكلات (الملتوية)، وأن علماء التاريخ لا يدخلون في الأغلب ضمن هذه الزمرة من الرجال. وليس معنى هذا أن فوكو كان يصل دائماً إلى حلول نهائية للمشكلات التي يعرض لها، فالذي كان يعنيه في المحل الأول هو تحليل هذه الوقائع والأحداث وإبرازها للقارئ وتبين الدوافع الخفية التي تكمن وراءها وإثارة الجدل والنقاش حولها.

وإذا كانت آراء فوكو تبدو في كثير من الأحيان متناقضة وناقصة فإن ذلك يرجع إلى حد كبير إلى أنها لاتزال حتى الآن تدور في ذهنه باستمرار. والمهم هو أنه يعالج بكل شجاعة كثيراً من المسائل والمشكلات التي لم تطرأ على بال غيره أو التي يتجنب غيره الحديث فيها. وهذا هو السبب في اختلاف الآراء حوله وفي صعوبة إصدار حكم نهائي حول إسهاماته الفكرية، خاصة وأنه لايزال في الخمسينيات من عمره كما أنه خصب الانتاج ولايزال يكتب بشكل مطرد ومستمر. ومن الطريف أن نذكر أن أنتوني ستور الذي قال عنه عبارته المشهورة: «لا يمكن لأي بلد غير فرنسا أن تنجب مفكراً من طراز ميشيل فوكو، يعتقد أنه سوف ينتهي في آخر الأمر إلى ما انتهى إليه زميل له من قبل من أتباع المدرسة البنائية الفرنسية وهو جاك لاكان الذي بدأ الاهتمام بكتاباته ينحسر بسرعة بعد مماته.

ولكننا من الناحية الأخرى نجد كاتباً ناقداً مثل آلان شريدان يقول في كتاب له ظهر منذ عام تقريباً عن ميشيل فوكو: «قد يكون من الصعب العثور على مفكر له من التأثير على الربع الأخير من هذا القرن مثل ما كان لينتشه على الربع الأول منه، ولكن إنجازات فوكو حتى الآن تؤهله أكثر من غيره من المفكرين لشغل هذه المكانة».

وأعتقد أن حكم الآن شريدان لا يخلو من الصواب!

مرسيا إلياده التجربة الدينية ... شرقاً وغرباً *

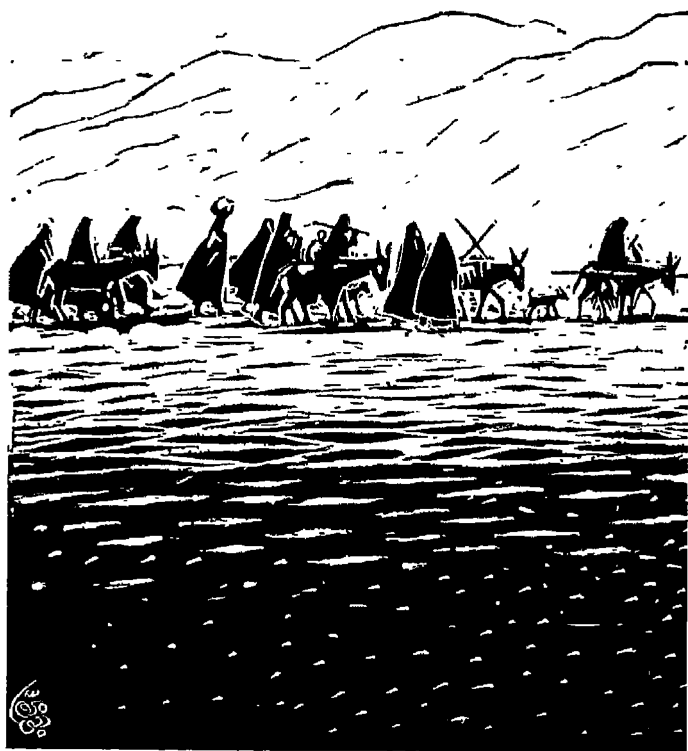
في الجزء الأول من سيرته الذاتية الذي ظهر منذ أعوام تحت عنوان «الرحيل إلى الشرق . . . الرحيل إلى الغرب»، والذي يسرد فيه أحداث حياته خلال الثلاثين سنة الأولى من عمره (١٩٠٧ - ١٩٣٧) يقول الفيلسوف الروائي مؤرخ الأديان مرسيا إلياده: «لقد كان مقدراً لي أن أحيا حياة تقوم على المفارقات والمتناقضات، التناقض مع نفسي ومع العصر الذي عشت فيه، وكانت هذه المفارقة هي التي اضطرتني إلى أن أعيش في وقت واحد داخل التاريخ، وفيما وراء الأحداث ذاتها، وأن أشغل نفسي بمشكلات وموضوعات تبدو في ظاهرها قديمة وبالية وتخطاها الزمن في الوقت الذي أحرص فيه على التمسك بأسلوب الحياة السائد في رومانيا (بلده الأصلي) حتى حين كنت أعيش في عوالم وبلاد غريبة وعجيبة ونائية» وهذه العبارة تلخص بشكل رائع جانباً كبيراً من موقف «مرسيا إلياده» من الحياة والمجتمع، ونظرته إلى العالم وإلى روح رومانيا المتقلبة المضطربة، والآمال التي كانت تحاول تحقيقها، والمخاوف التي كانت تحيط بها في فترة ما بين الحربين العالميتين، وهي الفترة التي عاشها في وطنه الذي لم يكد يتنفس من عبء وأحزان وآلام وخراب الحرب العالمية الأولى حتى داهمته الأحداث التي أدت إلى قيام الحرب العالمية الثانية. ولكنه كان أثناء هذا كله،

---

* العربي - العدد - ٤٥٦ - نوفمبر ١٩٩٦ م.

ومن خلال هذا كله أيضاً، يبحث عن معنى الحياة. وكان طريقه إلى ذلك هو محاولة الجمع بين الأساطير والعلم، والعكوف على دراسة وفهم أسرار الشرق والتمسك بوضعية الغرب التي تتعارض وتتنافى مع الخفايا والأسرار، بل ومن خلال الإغراق في الحب الجسدي والتطهر والترفع والتنسك والزهد والابتعاد عن مغريات الحياة. وقد انعكس ذلك كله في آخر الأمر في انشغاله بمشكلة الزمن وإمكان التعالي والتسامي على الوقت وتجاوزه. ويبدو أن هذه الأفكار، وبخاصة هاجس الزمن ومرور الوقت وعدم كفايته لإنجاز ما يريد، كانت تراود ذهنه منذ شبابه المبكر نتيجة للظروف التي مرت برومانيا وبوخارست العاصمة التي ولد وعاش وتعلم فيها قبل أن يعرف طريقه إلى العالم الخارجي، وبالذات إلى الهند، مهد الأسرار والتجارب الروحية العميقة. فقد كان يشعر دائماً بحاجته إلى مزيد من الوقت للعمل والإنجاز بحيث كان يكتفي منذ صغره بالنوم لمدة أربع ساعات فحسب في اليوم، ويكرّس بقية اليوم للعمل والقراءة بالذات، واستطاع بذلك أن يلتهم آلاف الكتب والأعمال الكاملة الضخمة لكثير من المفكرين والعلماء والروائيين، وأن يترك في آخر الأمر وراءه ثروة هائلة من الكتابات الفلسفية ومؤلفاته في تاريخ الأديان وفي علم الاجتماع إلى جانب أعماله القصصية والروائية. ولكن اسمه ارتبط ارتباطاً وثيقاً بتاريخ الأديان وبالبحوث في اللغة الرمزية المستخدمة في مختلف الأنساق الدينية ومحاولاته ردها إلى الأساطير الأولية البدائية، بحيث كان يعتبر أثناء حياته - وربما حتى الآن بعد مماته عام ١٩٨٥ وهو في الثامنة والسبعين من العمر - عميداً لمؤرخي الأديان.

وقد ولد «مرسيا إلياده» في بوخارست في التاسع من شهر مارس عام ١٩٠٧، وتلقى تعليمه في جامعتها حتى حصل على الماجستير عام ١٩٢٨، وهو في الحادية والعشرين من عمره. واستطاع أن يحصل من أحد المهراجات على منحة لدراسة اللغة السنسكريتية والفلسفة الهندية لمدة أربعة أعوام (١٩٢٨-١٩٣١) في جامعة «كلكتا» انتقل بعدها ليعيش لمدة ستة شهور في صومعة أحد النساك في قمة جبال الهيمالايا، حتى يمر بالتجربة الدينية الصوفية



العميقة التي يعيشها رجال الدين من المتصوفة والزهاد هناك، ويجمع بذلك بين الدراسة النظرية والحياة العملية التي تقوم على الممارسة الفعلية. وحين عاد إلى رومانيا حصل عام ١٩٣٣ على الدكتوراة برسالة عن «اليوجا... مقال في أصل أسرار التصوف الهندي». وقد عيّن بعد ذلك في الجامعة لتدريس تاريخ الأديان والفلسفة الهندية. وحين قامت الحرب العالمية الثانية عمل ملحقاً ثقافياً لبلاده في لندن ثم في لشبونه، فلما انتهت الحرب انتقل كي يعيش في باريس وعمل أستاذاً زائراً في مدرسة الدراسات العليا بالسوربون إلى أن انتقل إلى جامعة شيكاغو عام ١٩٥٧ ليشغل وظيفة أستاذ لتاريخ الأديان. ومنذ ذلك الحين حتى وفاته كرّس كل وقته وجهده للدراسة والكتابة والتأليف والمشاركة في تأسيس المجلات والدوريات المتخصصة في تاريخ الأديان وفلسفة الدين، وغطى إنتاجه الغرير كثيراً من مجالات البحث التي كان يعالجها كلها من موقف محدد يقوم أساساً على تجربته الدينية الذاتية.

وقد تبدو هذه حياة هادئة وادعة لا تختلف في جوهرها عن حياة مئات من الأساتذة الأكاديميين الذين تحملهم تخصصاتهم واهتماماتهم إلى كثير من البلاد للدراسة والبحث أو للعمل. ولكن الذي يميز حياة إلياده بعد هذا كله هو نوع الانجاز الذي استطاع تحقيقه، وكثرة وتنوع هذا الانجاز العلمي والفكري والإبداعي، خاصة أنه كان قد بدأ العمل في البحث والكتابة والتأليف في سن مبكرة بشكل غير مألوف. فقد ظهرت أولى مقالاته في مجلة علمية في وطنه وهو لايزال في الرابعة عشرة من عمره عام ١٩٢١ وكانت تدور حول موضوع غير عادي ولكنه يعتبر مؤشراً مهماً على اتجاهاته الفكرية الأساسية. فلقد كان المقال عن «أعداء دودة القز». وحين بلغ الثامنة عشرة كان قد نشر ما يزيد على مائة مقال وبحث ودراسة في موضوعات مختلفة، وإن كان الكثير منها يدور حول الدين والتفكير الديني واللغة الرمزية، وقد أنشأ عام ١٩٣٨ في وطنه رومانيا دورية بعنوان «زالموكسيس: مجلة الدراسات الدينية» استمرت حتى عام ١٩٤٢. وقد أفادته هذه التجربة حين شارك في تأسيس وإصدار مجلة بعنوان «آنتايوس» عام ١٩٦٠ وهو في أمريكا، تخصصت هي أيضاً في دراسات

الأديان المقارنة وظلت تصدر حتى عام ١٩٧٢ ، وفي الوقت ذاته أسهم بجهوده في إصدار دورية أخرى حققت شهرة عالمية واسعة وأصبحت من أهم الدوريات في فرع التخصص، ونعني بها مجلة «تاريخ الأديان» التي بدأ صدورها عام ١٩٦١ .

ولقد كان وراء كل هذه الأعمال، وبخاصة كتبه الكثيرة والضخمة والعامة، تجربته الهندية التي أثرت تأثيراً قوياً في تكوينه الفكري وتطوره الروحي على السواء. وهو نفسه يشير إلى ذلك صراحة في كثير من تلك الأعمال، وذلك بالرغم من أن اهتماماته بدراسة الأديان وتعرف معنى الرمزية الدينية كانت أسبق على تلك التجربة، وترجع إلى أيام بوخارست المبكرة، أي قبل الرحلة إلى الشرق، ولكن التجربة الدينية زوّدته بعدد من النماذج الروحانية كانت بمنزلة مؤشرات وموجهات له في حياته وفي أبحاثه، كما أن تعمقه في فهم الرمزية الدينية كما يحياها الناس العاديون في الهند ساعدته - كما يقول هو نفسه أيضاً - على أن يدرك بشكل أعمق مغزى الرمزية الدينية في الثقافة التي ينتمي هو إليها، أي الثقافة الرومانية باعتبارها إحدى ثقافات شعوب أوربا الشرقية. وهذا معناه أن «إلياده» لم يكن يقنع أو يكتفي بدراسة تلك الرمزية الدينية في ذاتها ولذاتها فحسب، وإنما كان يهدف في الوقت ذاته إلى فهم الرموز الدينية كما يعيشها الناس في الثقافات الأخرى ومنها الثقافة الرومانية وذلك من خلال وعن طريق دراسة الرمزية الدينية الهندية.

لقد أدرك إلى أي حد تقوم الرموز التي تعبر عن هذه الروحانية بتنظيم التجربة الدنيوية لدى عامة الناس، وكيف أنها كانت تعمل في الوقت ذاته على إبراز الكون كله كوحدة متماسكة منظمة، وربما كان الأكثر أهمية من ذلك هو إدراكه إلى أي مدى كان الاشتغال بالدين يساعد على التحرر من الوضع الإنساني اليومي، وكيف أن هذا التحرر يعتبر من أهم المطالب التي يبحث عنها الفرد والمجتمع، وهو ما يتمثل بأجلى صوره في الهند التي كانت تجاهد دائماً لتحقيق الحرية والاستقلال المطلق. وكانت وسيلتها لذلك هي الديانة الهندوسية التي يعتقد «إلياده» أنها أكثر فعالية في ذلك من المسيحية ذاتها. فالهندوسية تؤدي

إلى تحقيق الحرية في الكون بأسره، والبحث عن الحرية هو الذي يسمو بالإنسان إلى مستويات أعلى من مستوى الوجود المادي المحسوس الملموس، ومن هنا كان «إلياده» يرى أن الحياة الخالية من المعاني الدينية، والتي ترفض الاعتراف بوجود نوع من الحقيقة التي تعلو وترتفع وتترفع عن المظاهر المادية هي حياة تفتقر إلى (النظام) ولابد أن يلحقها الدمار. فموقف «إلياده» إذن من الروحانية الهندية لم يكن مجرد موقف الباحث أو الدارس الموضوعي، أو موقف مؤرخ الأديان المحايد فحسب، وإنما كان أيضا، وبالإضافة إلى ذلك، موقف الإنسان الذي مر بتجربة ذاتية انفعل بها وأثرت في تكوينه الفكري بحيث يصدر أحكامه على الأمور من واقع هذه التجربة، وهذه إحدى المفارقات أو التناقضات الكثيرة التي تكلم عنها «إلياده» واعترف بها. والكثيرون يعتبرون ذلك نقطة ضعف في أعمال «إلياده» يوجهون إليها معظم انتقاداتهم واعتراضاتهم. لأنه حاول أن يكون مؤرخاً للأديان ورجل دين في وقت واحد.

بالرغم من تأثير حياة «إلياده» وتفكيره بالروحانية الهندية، فإن أعماله وكتاباته تجاوزت الديانات الهندية المختلفة وحاولت أن تغطي كل الأديان المعروفة، سواء في ذلك أديان ومعتقدات الشعوب البدائية، أو المعتقدات والأساطير الكلاسيكية، أو أديان الحضارات القديمة التقليدية، أو الأديان السماوية المنزلة لكي يخرج منها بنسق عام عن كل من الفكر الديني الرمزي والنظرة الكلية الشاملة إلى العالم. وقد ظهر هذا بوضوح حتى في أول أعماله الكبرى في الدين المقارن، وهو كتابه عن «دراسة في تاريخ الأديان» الذي ظهر عام ١٩٤٩، بل وأيضاً في كتابه القصير الممتع عن «أسطورة العودة الأبدية» الذي يعتبر أكثر كتبه شهرة وأوسعها انتشاراً نظراً لطرافة موضوعه الذي يدور في أغلبه حول النماذج والأبنية الدينية والفكرية والكونية التي تتكرر في مختلف الثقافات، وإن كانت تتخذ أشكالاً وصوراً مختلفة: ثم ظهر ذلك واضحاً بأجلى مظاهره في كتابه الضخم عن «تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية» الذي يقع في أربعة أجزاء كبيرة، بل إننا نجد نفس المشكلات التي يتناولها بالدراسة والتحليل في أعماله الأكاديمية الرصينة تظهر بشكل أو بآخر في أعماله الروائية. ففي

روايته الشهيرة التي ارتبطت باسمه أكثر من أي من أعماله الروائية الأخرى، ونعني بها رواية «الغابة المحرمة» التي ظهرت عام ١٩٥٥ والتي يعتبرها هو نفسه أفضل أعماله على الإطلاق، يعرض لمشكلة رغبة الإنسان الملحّة في الهروب من الزمن ومما يسميه «رعب التاريخ» ومحاولاته تجاوز الزمن والتسامي أو التعالي والارتفاع عليه. وهذا موضوع مركزي تعرض له في كثير من كتاباته باعتباره جزءاً من التجربة الدينية، كما تعرض له في كتاب «أسطورة العودة الأبدية». هذا النمط في التفكير البنائي الذي يصبغ أعمال «إلياده» في تناوله للظواهر الدينية يهدف في آخر الأمر إلى إعادة بناء أو إعادة تركيب وعي الإنسان القديم وإدراكه للكون. وقد استعان على ذلك بالمعلومات الكثيرة المتوافرة لديه بكثرة، وبخاصة عن أساطير الشعوب القديمة والبدائية، وكلها معلومات تؤكد في آخر الأمر أن تجربة الإنسان البدائي فيما يتعلق بأسرار الكون وحقائق الولادة والتكريس والموت وما إليها، تتضمن وتشير بشكل واضح إلى الإيمان بوحدة الإنسان والطبيعة، وكذلك وحدة ما هو طبيعي مادي محسوس ملموس وما هو فائق للطبيعة أو إعجازي، بل ووحدة الدنيوي المدنس بالطاهر المقدس، وأن التمييزات التي يقيمها الإنسان بين هذه الأطراف تمييزات سطحية تخفي وراءها الوحدة والتماسك والتداخل والتكامل، وأن الأساطير تعبر - في التحليل النهائي - عن الوحدة. وهذا نفسه يصدق على التجربة الدينية.

وليس من شأن الباحث الأكاديمي في مجال الدين المقارن أن يبحث عمّا إذا كانت الأحداث والوقائع التي يرد ذكرها في الأساطير لها نصيب من الصحة ومن الواقع الحقيقي، أو أنها أحداث متخيّلة، لأن كل ما يجب أن يهتم به هو أن يحل رموز تلك الأساطير ويبين مغزاها، وقد يتعرض أثناء ذلك إلى انعكاس هذا المغزى في حياة المجتمع. وفي ضوء هذا الموقف تعتبر الرمزية الدينية فكرة أساسية في تفكير «مرسيا إلياده»، باعتبارها استجابة إبداعية لضغوط الوجود الإنساني في الكون. فالرمز الديني يترجم - على ما يقول - الموقف الإنساني بالإشارة إلى الكون كوحدة كلية والعكس بالعكس، أي أن يترجم في الوقت ذاته البناء الكوني في حدود وألفاظ إنسانية أو بشرية. وبقول آخر أدق وأوضح،

الرمز الديني يكشف العلاقة القوية الدائمة بين أبنية الوجود البشري والأبنية الكونية، مما يعني في آخر الأمر أن الإنسان لا يعيش بعيداً أو منعزلاً في الكون، حتى وإن لم يشعر بذلك بطريقة واعية، وإنما هو «ينفتح» طيلة الوقت على عالم مألوف لديه بفضل الرموز والرمزية. وكما يقول أحد كبار المتخصصين في دراسة وتحليل فكر «مرسيا إلياده». وهو الأستاذ «ديفيد ليفي»: إن «إلياده» كان يعتقد أن تاريخ الأديان يمكن أن يلعب دوراً رئيسياً ومهما في إقامة شكل جديد من النزعة الإنسانية (الهيومانيزم) تتعدى وتتجاوز بشموليتها النزعة الإنسانية القديمة التي كانت مقصورة على المجتمع الغربي والثقافة الأوربية، وأن «إلياده» وشأنه في ذلك شأن غيره من مؤرخي الأديان، له القدرة على الوصول إلى درجة من الفهم والتعمق في النفس البشرية لا تتيسر لغيره - أو غيرهم - من الباحثين والدارسين، وأن هذا الفهم الأكثر عمقاً وشمولاً هو الذي يساعد على تحقيق مثل هذه النزعة الإنسانية العامة الكلية الشاملة. وفي هذا الصدد يقول الفيلسوف الفرنسي المعاصر - في مجال إشارته إلى «مرسيا إلياده» - إن المدخل التأويلي للتجربة الدينية وللرموز هو امتداد مهم لفهمنا للإنسان وعلاقاته المعرفية بالعالم الذي يحيط به.

انتحار آرثر كيسلر*

يثير انتحار الكاتب البريطاني المجري الأصل آرثر كيسلر وزوجته يوم أول مارس ١٩٨٣ كثيرا من التساؤلات والتعليقات، نظرا لما يبدو من أن انتحارهما كان إلى حد كبير نتيجة منطقية لموقف فلسفي ظل كيسلر متمسكا به خلال الجزء الأكبر من حياته.

وقد عبر كيسلر عن هذا الموقف بشتى الطرق والوسائل في كتاباته وسلوكه وتصرفاته على السواء، إلى ان انضم في أواخر حياته إلى جماعة تطلق على نفسها اسم «خروج Exit» وتنادي بمبدأ «الخلاص الذاتي» وتبشر بأن حياة الفرد هي ملك خاص لصاحبها وأنه يستطيع بناء على ذلك أن يتخلص منها بالموت الارادي أو اليوثانيزيا، حين يجد أنها تمثل عبئا ثقيلا عليه بسبب الشيخوخة أو العجز أو المرض.

والظاهرة أنه كان يتنبأ بنهايته منذ بعض الوقت. فقبل أن يقدم على الانتحار بعامين كتب مقدمة للنشرة التي تصدرها الجمعية عن تعاليمها وفيها يقول: «بعد أن حاربت وجاهدت طويلا من أجل اقرار حق الحياة بالنسبة للمحكوم عليهم بالاعدام فانني أجد الآن من المناسب والمنطقي أن أنادي بحق الموت بالنسبة للمحكوم عليهم بالحياة الطويلة المملة التي تمتهن بطولها كرامة الفرد واحترامه».

---

* العربي - العدد ٢٩٦ - يوليو ١٩٨٣م.

وهكذا نجد أنه حين تقدمت به السن «٧٧ سنة» واشتد عليه المرض «الليوكيميا ومرض باركنسون» وجد أن من حقه أن يتخلص من تلك الحياة بالانتحار وتبعته زوجته سنثيا التي لازمته أكثر من ثلاثين سنة، عملت خلالها أولا كسكرتيرة له ثم عاشرته بغير زواج لسنوات طويلة إلى أن تزوجها بعد وفاة زوجته «الثانية» التي كان قد تزوجها بدورها بعد انفصاله عن زوجته الأولى.

وقد انتحر الزوجان في وقت واحد عن طريق تناول جرعة كبيرة من الحبوب المهدئة، وعثر على الجثتين جالستين في جلال ووقار على مقعدين بلندن. ولم تكن سنثيا قد تجاوزت الستة والخمسين من عمرها كما كانت تتمتع بصحة جيدة. ولكنها كانت تدرك أنها لن تستطيع العيش بدونه بعد أن ارتبطت به كل هذا الارتباط وطيلة كل هذه الفترة.. فالأمر أشبه اذن مما نجده في التراجيديات الاغريقية كما أنه يدل بوضوح على مدى التعلق والارتباط بالزوج والحبيب والرفيق والزميل. فقد كانت بدأت هي نفسها في كتابة قصة حياتهما معا منذ بعض الوقت قبل الوفاة. وليس من شك في أنها كانت تتمتع بقوة ارادة حديدية هي التي حملتها على اتخاذ قرار الانتحار معه، ولكنها كانت رغم ذلك تلعب اثناء حياتها دور الزوجة المتواضعة التي تضحي بنفسها وتنكر ذاتها في سبيل الزوج. بل إنها كانت تتحمل كل ثوراته الهوجاء وميله الطبيعي للشجار ومزاجه المتقلب وسلوكه الصعب المشاكس بحيث وصفها أحد معارفهما ذات مرة بأنها تمثل بالنسبة لزوجها ممسحة الأقدام التي توضع أمام الباب.

والظاهر أن كلا من كيسلر وسنثيا كانا مهيئين منذ الصغر لمثل هذا المصير. فقد أمضى كيسلر طفولته في عائلة كانت تؤمن بضرورة توقيع أشد العقوبات على أهون الهفوات، وكانت الأم تتمتع بشخصية متسلطة عنيفة بينما كان الأب رجل أعمال لم يحقق سوى القليل من النجاح.

وأدى تعرضه للعقاب المؤلم المتكرر إلى أن يصبح ميالا للعزلة والانزواء والتعرض لكثير من حالات الاكتئاب من ناحية وثورات الغضب الانفعالي من الناحية الأخرى وإلى التطرف أحيانا في آرائه وسلوكه والتمسك بشدة وحماس بآرائه والدفاع عنها في غير هوادة. كل هذا دفع بعض الكتاب إلى وصف شخصيته

بأنها شخصية عصابية تتملكها الهواجس التي تمثلت أولا في اعتناقه الصهيونية التي سيطرت على مخيلته في العشرينيات أثناء دراسته في فيينا. فقد أصبح وهو في سن التاسعة عشر سكرتيرا خاصا لأحد غلاة المتطرفين وهو فلاديمير جابوتنسكي الذي تتملذ عليه ارهابي شهير آخر وهو مناحم بيجن.

وحين تكشفت له سوءات الصهيونية تملكه هاجس الشيوعية حتى اكتشف زيفها. وليس من شك في أن الظروف التي أحاطت بالقرن العشرين بكل ما فيه من تناقضات وعنف وضغوط وحركات القمع والكبت السياسي والثقافي في المجتمعات ذات نظام الحكم الاستبدادي المطلق، وعدم الاكتراث بحياة الفرد في تلك المجتمعات وكذلك المجازر البشرية التي كانت ترتكب في كثير من أنحاء العالم كان لها أثرها في أن يصل - على ما يقول برايان مورتون - إلى نتائج فلسفية استخلصها من الشعور بالموت والاحساس بأنه قائم دائما إلى جواره ويلازمه. حتى انتهى به الأمر إلى اعتبار الانتحار هو الخيار الوحيد الذي يجد المرء نفسه أمامه حين تواجهه كل هذه القوى الغاشمة.

وهذه النتيجة الفلسفية كان قد سبق لكاتب فرنسا العظيم أندريه مالرو أن توصل إليها في كتابه «الوضع الإنساني» كما ان الكاتب الفرنسي البير كامي يقول ان الانتحار يمكن ان يكون شيئا اكثر من مجرد ايماءة الى التحدي واليأس. وان يكون على العكس من ذلك تماما فعلا فلسفيا حقيقيا. كذلك لم يكن فعل الانتحار امرا غريبا بالنسبة لسنثيا نفسها. فقد شهدت على الاقل مصرع ابيها وهي لا تزال طفلة في جنوب افريقيا حين اطلق على نفسه الرصاص. وهكذا كان سلوكهما منطقيا ومتمشيا مع الاوضاع التي نشأ عليها وعاشا فيها وادت بهما، او به هو على الاقل - الى اتخاذ ذلك الموقف الفلسفي المحدد.

واعمال كيسلر في عمومها نوع من التأمل العميق في مشكلة الموت كما أنها تفضح عجز الانسان وقصور قدراته. وقد تطرق لذلك في كثير من أعماله الروائية وبالأخص في أشهر رواياته وأفضلها على الاطلاق وهي رواية «ظلام وقت الظهيرة» التي كتبها في الأصل باللغة الألمانية ثم ترجمت عام ١٩٤٠ إلى الإنجليزية وبعدها إلى اثنتين وثلاثين لغة أخرى. والتي تعتبر بحق أحد الأعمال الكلاسيكية

المهمة في العصر الحديث، ففيها يكشف لنا عن الموت البطيء الذي يتعرض له اعداء النظام في المجتمعات الاستبدادية عن طريق اهدار آدميتهم وتحطيم شخصيتهم بمختلف الوسائل والاساليب التي يتبعها البوليس السياسي لانتزاع اعترافات بأخطاء وجرائم لم يقترفوها. وهذا نفسه هو موضوع روايته «وصول ورحيل» التي ظهرت عام ١٩٤٣ والتي يقدم لنا فيها صورة بشعة للآلام والعذاب النفسي الذي قد يتعرض له الفرد في تلك المجتمعات والنظم، وإن كان يبين أن هناك في الوقت ذاته مبادىء أخلاقية مطلقة لا تعطي أدنى اعتبار للدوافع الشخصية.

بل إن كيسلر لم يكن غريبا في حقيقة الأمر عن تجربة الموت فقد اقترب الموت منه في إحدى فترات حياته اقترابا شديدا وذلك حين ذهب في عام ١٩٣٧ وهو في الثانية والثلاثين من عمره إلى إسبانيا كمراسل حربي لجريدة نيوزكرونيكل البريطانية كي يوافيها بتقارير عن الحرب الأهلية هناك. وقد وقع في قبضة رجال فرانكو وحكم عليه بالاعدام وظل في زنزانته الانفرادية لأكثر من ثلاثة شهور، يشعر في كل لحظة منها باقتراب الموت منه إلى ان اطلق سراحه نتيجة لتدخل الحكومة البريطانية. وقد سجل هذه التجربة الهائلة في كتابه Spanish Testament الذي يعتبر بمنزلة حوار مع الموت.

وفي هذه الناحية يشبه كيسلر الروائي الروسي الشهير دوستويفسكي الذي واجه عقوبة الاعدام في وقت من الأوقات. وواضح من هذا كله كيف أن الظروف والملابسات التي احاطت به كانت تحمل إليه دائما رائحة الموت الذي يؤلف جانبا مهما من تفكيره وسلوكه.

وقد ولد آرثر كيسلر في بودابست يوم ٥ سبتمبر عام ١٩٠٥ ونشأ بذلك في فترة كانت الامبراطورية المجرية النسماوية لا تزال تشغل جانبا كبيرا من وسط وجنوب شرقي أوربا، لكي يشهد بعد ذلك وهو في سن الشباب تدهور هذه الامبراطورية وتفككها واندثارها. ثم عاصر عالم ما بين الحربين العالميتين بكل ما فيه من تغيرات جذرية وتناقضات جعلته يعتقد كغيره من الشباب المتقف في أوربا أن الحضارة الغربية برمتها في طريقها إلى الزوال.

وقد درس كيسلر في جامعة فيينا «١٩٢٢ ـ ١٩٢٦» حيث درس الهندسة

والعلوم وعلم النفس ولكنه لم يحصل على أي درجة جامعية.

ومن الجامعة اتجه الى فلسطين حيث عمل لمدة سنة في إحدي المستوطنات اليهودية في وادي الأردن، واتيحت له بذلك الفرصة لأن يكتسب كثيرا من المعرفة والخبرة التي وجدت طريقها إلى روايته «لصوص الليل». وقد أثارت هذه الرواية حنق كثير من اليهود لصراحتها الفجة في تناول الأحداث وعرضها بقسوة. وعاد إلى أوربا لكي يعمل بالصحافة التي ارتبط بها ارتباطا وثيقا معظم حياته وانصرف عن الصهيونية بعد أن بان له زيفها.

وكانت أوربا تموج بالتيارات السياسية المتلاطمة كما كان التفكير السياسي يسيطر على الجو الثقافي العام بشكل لم يكن معهودا من قبل.

وظهر للمثقفين وبخاصة من شباب المفكرين عجز المذاهب والمدارس السياسية التقليدية في حل مشكلات أوربا الاقتصادية. ووجدت الايديولوجيات المتطرفة المجال أمامها واسعا فاستقطبت الكثير من هؤلاء الشبان المثقفين.

وسار فريق منهم مع التيار الفاشستي بينما انخرط البعض الآخر ومنهم كيسلر في الحزب الشيوعي، فقد كان يرى أن الشيوعية تحمل على أقل تقدير الأمل في امكان الوصول إلى المجتمع المثالي أو اليوتوبيا وتحقيقه في الواقع. وكان انضمام كيسلر إلى الحزب الشيوعي الألماني في أواخر ١٩٣١، وتحمس للشيوعية وللحزب وتعاليمه ومارس شيئا من العنف، أو على الأقل لم يبد أي اعتراض على ممارسة الحزب لأعمال العنف ولكنه لم يلبث أن فقد ايمانه بالشيوعية بعد ان زار روسيا وشاهد عن قرب حالة المجاعات والتخلف واهدار كرامة الفرد وعرف زيف الدعاية الجوفاء، كما نفر بوجه خاص من وقوف الحزب ضد النقاش الحر المفتوح ومطالبة الأعضاء بالطاعة العمياء الكاملة والانقياد النام للنمط الحزبي. وزاد الأمر سوءا حركات التطهير التي قامت بها موسكو الستالينية والمحاكمات الصورية التي أدت الى ادانة عدد من الابرياء ومنهم بعض اصدقائه ومعارفه.

وكان ذلك بمنزلة ايذان له للهجوم على الستالينية وبخاصة في كتابه Arrow in the Blue باعتبارها مذهبا مطلقا بكل معاني الكلمة، كما انها منهج فكري يزعم لنفسه القدرة على تفسير كل الظواهر في العالم. وقال في ذلك: «انه مذهب،

ما ان تخطو خطوة واحدة داخل حلقته السحرية حتى تجد نفسك وقد حرمت من كل قواك وملكاتك النقدية ومن كل أراض صلبة يمكنك الوقوف عليها» . كذلك عبر عن فقدانه لايمانه بالشيوعية في الفصل الذي كتبه ضمن كتاب «الاله الذي هوى» والذي اشترك فيه نخبة من كبار رجال الفكر في الغرب ممن اعتنقوا الشيوعية في وقت من الأوقات حتى خبروا زيفها عن قرب، ومن هؤلاء الكاتب الفرنسي الكبير أندريه جيد. وقد اشرف على تحرير الكتاب السياسي البريطاني ريتشارد كروسمان.

وعلى أي حال فقد هجر كيسلر الحزب الشيوعي عام ١٩٣٨ وقال في ذلك عبارته الشهيرة «لم يحدث في وقت من الأوقات في أي بلد من البلاد أن قتل عدد من الثوار أو ردوا إلى حالة العبودية مثلما حدث في روسيا السوفيتية» ثم وصف تطهره من الشيوعية بقوله «لقد انغمست في تيار الشيوعية مثلما ينغمس المرء في نبع من الماء الصافي، ولكنني انتشلت نفسي منها مثلما ينتشل المرء نفسه من نهر ملوث تغطيه أجساد الغرقى وركام وبقايا حطام المدن التي يدهمها الفيضان» ولكن انتشاله لنفسه استلزم منه عدة سنوات. وكان كيسلر لا يزال في روسيا حين استولى هتلر على الحكم في المانيا ولذا فانه غادر روسيا الى باريس حيث عاش حتى قيام الحرب العالمية الثانية فحارب في صفوف الفرنسيين حيث التحق بالفرقة الاجنبية ثم عمل مع الجيش البريطاني بعد ذلك.

خيبة امل كيسلر في الشيوعية كانت مصدر الهام لعدد من كتبه ورواياته مثل رواية «المصارعون» التي نشرها بالألمانية عام ١٩٣٩ ثم رواياته الرائعة التي تعتبر افضل واجود ما كتبه على الاطلاق «ظلام وقت الظهيرة» ورواية «وصول ورحيل» وقد سبقت الاشارة اليهما.

وكما يقول الاستاذ انجل Ingle ان كيسلر يكشف في كل هذه الاعمال الروائية عن نواحي الضعف والتناقض والعجز والقصور في طبيعة الثورة أي ثورة. وليس هناك على اي حال مجال تلخيص هذه الروايات. ولكنها تعطينها فكرة واضحة عن موقفه العقلي الذي التزم به طيلة حياته وهو الدفاع عن الفرد وكرامته وانسانيته، وان الثورة تمنح قائدها من السلطة ما يؤدي الى افساده وبالتالي الى فساد الثورة

ذاتها فالثورة تحمل في الواقع بين ثناياها بذور فشلها واخفاقها كما انها في آخر الأمر تهدم قيم الفرد ولا تزوده بقيم جديدة تحل محل القيم التي هدمها. وهي من هذه الناحية تساعد على «تقليص» القيم الفردية. وان كان هذا لا يعني ابدا انه كان ينكر دائما الدور الذي يمكن ان يقوم به الجيش.

المهم هنا هو ان كيسلر كان واحدا من اوائل المفكرين البارزين الذين اعلنوا في فترة ما بين الحربين ان المجتمع المثالي الذي كان اليسار يحلم به قد تحول ليصبح كابوسا ثقيلا على الصدر وفضحوا حالة التدهور الخلقي والادبي والمعنوي الذي يتضمن نظاما يقوم على تسخير الوسائل من اجل الغايات والتضحية بها في سبيل الهدف. كما انه يؤمن بان هدم الشخصية ومحوها وتحطيمها واذلالها والقضاء عليها افظع بكثير من «القتل الحقيقي البسيط» وان مهمة البوليس السري هو تطبيق هذا الاسلوب الآلي الجهنمي او اللا نساني للقتل البطيء.

ويعتبر الكثيرون هجوم كيسلر على «المادية» هو اهم انجازاته. فقد كان ينظر الى المادية كشكل من اشكال التلخيص او على الاصح «التقليص» الذي يرى استحالة فهم الاشياء المركبة الا بالاشارة الى العناصر الداخلية في تركيبها وكان معظم هجومه على هذه النزعة في مجال البيولوجيا وتفسيرها للتطور على انه نتيجة للبيئة وتأثيرها في الامكانات الوراثية. واقترح كبديل لهذه النزعة ـ حسب ما يقول الاستاذ ديفيد مري Murry نظرية الانسان التصاعدية او التدرجية المفتوحة التي ترى ان كل مرب يتصرف كوحدة كلية متماكسة في علاقاته بالمستويات التنظيمية الادنى منه في المرتبة من ناحية، بينما يتصرف كعنصر في علاقاته بالمستويات الأعلى منه في المرتبة أو المكانة أو السلم التدريجي. فكل مستوى من المستويات ابتداء من الذرة إلى المستوى الاجتماعي وحتى المستوى الكوني يؤلف وحدة كلية متمايزة، بينما يحدث التغيير داخل كل من هذه المستويات نتيجة للتفاعل المتبادل بين نوعين من الميول المتعارضة: الميل إلى التمايز والاستقلال، والميل إلى التكامل مع الوحدات الكلية الأخرى. ويرى مري أن نظرية كيسلر هي مثال للنظريات التي يحتاج إليها البورجوازيون ويبحثون عنها.

وكلام كيسلر هنا يشبه إلى حد كبير كلام الانثروبولوجيين البنائيين الذين

ينظرون إلى أن كل وحدة من وحدات البناء الاجتماعي ككل متماسك يميل من ناحية إلى الاستقلال والتمايز مؤلفا نسقا متكاملا بالنسبة للوحدات الأدنى منه، ولكنه يعتبر هو نفسه مجرد نظام بسيط نسبيا بالاشارة إلى النسق الأعلى منه في المرتبة. ومن هنا كانت التهمة الرئيسية الموجهة إلى البنائية الأنثربولوجية بأنها نظرية «بورجوازية».

في أواسط الخمسينيات بدأ آرثر كيسلر يغير من اتجاهاته في التفكير والكتابة وطرأ تحول جذري على اتجاه الفكري فقد توقف تماما عن الكتابة الروائية وانصرف عن الاهتمام بالفكر السياسي ووجه اهتماماته إلى العلم على اعتبار أن العلم يهدف في آخر الأمر إلى تحقيق صالح البشرية وبذلك يكون كيسلر قد عاد إلى نقطة البداية التي بدأ بها حياته وهو طالب بجامعة فيينا يدرس العلوم والهندسة وعلم النفس، وقد زاد عليها فيما بعد الاهتمام بالانثربولوجيا والظواهر الكونية ثم الباراسيكولوجي. ولقد حققت كتاباته العلمية المتنوعة كثيرا من النجاح والقبول وإن لم يصل أي منها إلى نفس المستوى من الجودة التي وصلت إليه أعماله الروائية وبخاصة رواية «ظلام وقت الظهيرة». والطريف في الأمر أن معظم شهرة كيسلر في الوقت الحاضر مرتبطة بتلك الأعمال العلمية والفلسفية وكان هو نفسه على أي حال يعتبر نفسه مفكرا في مجالات العلم أكثر منه روائيا وإنه كان يجد نفسه دائما ومنذ عهد التلمذة موزعا بين «الثقافتين» الأدبية والعلمية، وأنه صاغ رواياته من منطلق الصراع ضد «الوضع الإنساني» أو «الحالة الإنسانية» وان كتاباته العلمية والفلسفية لا تعدو هي أيضا عن أن تكون محاولات لتحليل نفسي هذا «الوضع الإنساني» ذاته ولكن في مصطلحات وحدود العلم. فالاتجاهان يكملان اذن احدهما الآخر ويؤلفان معا وحدة كلية متماسكة ومتكاملة وان من الصعب أن يقنع المرء بأحد الاتجاهيبن دون الآخر لأن أيا منهما لن يغني عن الآخر شيئاً.

وربما كان أهم ما يميز تلك الكتابات العلمية هي أنها تعرض بطريقة نقدية لموقف الكثيرين من العلماء المتخصصين الذين يكتشفون - في رأيه - عن درجة غير قليلة من ضيق الأفق. وكان معظم هجومه وانتقاداته موجها بالذات إلى ما يسميه

بالمؤسسة العلمية على ما يظهر بوجه خاص في كتابه الشهير «الحالمون» أو على الأصح «السائرون وهم نيام» الذي نشره عام ١٩٥٩، وفيه يعرض بالتفصيل لحياة واكتشافات وأعمال عدد من علماء الفلك في القرون الوسطى وكيف أمكنهم الوصول إلى تلك الاكتشافات على الرغم، أو ربما بفضل، المعتقدات الخرافية السائدة في عصرهم والتي كانت تؤلف جزءا أساسيا من تفكيرهم. وليس هذا الموقف يظهر إلى حد كبير في كتابيه الآخرين اللذين يؤلفان مع كتاب «الحالمون» ثلاثيته العلمية الرائعة ونعني بهما كتاب «العفريت في الآلة» الذي ظهر عام ١٩٦٧ والذي يكشف فيه عن ميل العلماء المتخصصين المتزمتين إلى «تقليص» الانسانية واستبعادها عن طريق اخضاع الانسان للآلة، وكتاب «فعل الخلق أو الإبداع» الذي تتمثل فيه نزعاته الإنسانية وتمجيده للفرد وحريته بأجلى صورها. فالمحور الذي يدور حوله تفكيره وكتاباته العلمية اذن هو الفرد وحريته، وكما أنه حارب الشيوعية لأنها تنكر القيم الفردية فانه ظل يحارب «المؤسسة العلمية» لتنكرها لتلك القيم ذاتها.

وكان من الطبيعي أن يقابل العلماء والمتخصصون هذه الكتابات بالنقد اللاذع والسخرية التي لا تخلو من مرارة. وقد تكون كتاباته العلمية بعيدة عن روح المنهج العلمي الدقيق ولا تخضع للمعايير العلمية الصارمة، ولكن المهم هو أنها وجدت تجاوبا شديدا بين القراء على الرغم من أنها بعيدة كل البعد عن التبسيط الشديد والسطحية، كما أنها تحرص دائما على ابراز الجانب الإنساني في العلم وهو الأمر الذي يفضله العلماء المتخصصون في كتاباتهم.

إلا أن هذا كله لا يمنع أن يكون لكيسلر كثير من الآراء الغريبة التي لا تجد لها سندا قويا من الحقائق والوقائع العلمية كما هو الحال مثلا في تفسيره لظاهرة الحرب أو على الأصح قتل الإنسان لأخيه الإنسان، وهي ظاهرة لا توجد في كل المملكة الحيوانية الا لدى البشر وبعض أنواع النمل والفئران أو كما هو الحال في موقفه من أصل اليهود في شرق أوربا حيث يذكر في كتابه «القبيلة الثالثة عشر» الذي ظهر عام ١٩٧٦ أنهم لا ينحدرون عن الأصل السامي وإنما هم نسل جماعات تركية قديمة كانت تعيش في شرق آسيا ثم تحولت إلى اليهودية في العصور الوسطى.

وكان من الطبيعي أيضا أن يثير ذلك مزيدا من سخط اليهود عليه مع أنه هو نفسه يهودي.

وقد تختلف الآراء حول آرثر كيسلر مثلما تختلف حول كل المفكرين والمبدعين. وقد تكون هناك مآخذ كثيرة عليه وبخاصة في تطرفه وتنقله من تيار فكري لآخر وفي تعامله الخشن الفظ مع الناس وفي إدمانه الشديد للخمر وفقدانه لتوازنه. وقد يكون للعملاء كثير من المآخذ والتحفظات والانتقادات القاسية على كتاباته وتفسيره للحقائق العلمية التي توصل اليها والاسلوب الذي اتبعه للوصول الى تلك النتائج. وقد يكون لنقاد الادب آراؤهم القاسية ومآخذهم على اعماله الروائية باستثناء رواية «الظلام وقت الظهيرة» ولكن تبقى بعد هذا كله اشياء مهمة هي التي سوف تظل مرتبطة باسم كيسلر. واول هذه الاشياء هي انه رغم تحولاته الفكرية وتقلباته السياسية فلم يكن يصدر في ذلك عن الخوف او النفاق او الانتهازية. والامر الثاني هو انه بعد ان تخلص من تلك الانتماءات السياسية ظل يؤمن بحرية الفرد ويدافع عن كرامة الانسان، ربما كان هذا المبدأ هو الذي جعله يخرج في الاصل على تلك الانتماءات الايديولوجية والسياسية حين تبين له تعارضها مع ما يؤمن به. والامر الثالث هو اخلاصه حتى النهاية للمبدأ الذي اعتنقه حول حق الانسان في ان يكون سيد نفسه وسيد حياته بما في ذلك حق التخلص من تلك الحياة اذا وجد انها لا تتفق مع الكرامة الانسانية نتيجة للشيخوخة او العجز او المرض. وتقول باتريشيا بليك ان كيسلر ظل منذ اواخر السبعينيات يفكر في ان الموت لا يعني زوال الانسان من الوجود تماما بقدر ما يعني ذوبان ذلك الفرد في الوجود الكوني ككل. انه اشبه شيء بظاهرة فيضان النهر في البحر فعند المصب يكون النهر قد تخلص تماما من الطمي الذي يحمله واستعاد الماء صفاءه وشفافيته وتوحد بذلك مع البحر وامتدت مياهه فوق مياه المحيط بحيث تستقبل كل قطرة من قطراته شعاعا صافيا من اشعة الشمس وتكون هذه بمنزلة بداية اخرى جديدة. وحسب تعبيره، فانه بدلا من القول «يسدل الستار» بالموت يمكن القول «يرفع الستار».

مأساة الفيلسوف الذي خنق زوجته*

حين قرع الفيلسوف الماركسي الفرنسي لوي التوسير فجر يوم الأحد ١٦ نوفمبر من عام «١٩٨٠» باب جاره في المسكن، طبيب مدرسة المعلمين العليا بباريس وهو يصيح: «لقد قتلت زوجتي»، لم يصدق الطبيب ولا زملاء الفيلسوف الذين يسكنون نفس المبنى ما يقول، كما اعتقد بعض تلاميذه في اول الأمر أن الاستاذ كان واقعا تحت تأثير بعض التخيلات والاوهام التي كانت تراود عقله من حين لآخر نتيجة للاضطراب الذهني الذي كان يعاني منه منذ ايام الحرب العالمية الثانية، ووقوعه في الاسر، بينما اعتقد البعض الآخر ان الامر كان مجرد دعابة من تلك «الدعابات العملية» التي اشتهرت بها مدرسة المعلمين العليا.

ولكن حين تبين للجميع ان الجريمة وقعت بالفعل، وان التوسير خنق زوجته بيديه حتى ماتت ـ اسرعوا بادخاله «مستشفى سانت ان للامراض النفسية والعصبية» قبل أن تأتي الشرطة، وتقبض عليه، وتوجه اليه تهمة القتل.

وبذلك انقذ طبيب المدرسة واساتذتها احد كبار فلاسفة فرنسا المعاصرين من مذلة الموقف ومهانة التعرض للمعاملة الجافة القاسية.

ولم تمر هذه الحادثة ببساطة بطبيعة الحال، وانما احدثت دويا في الرأي العام الفرنسي، وهزت اوساط المثقفين في باريس بالذات هزا عنيفا، كما استغلتها بعض

---

* العربي ـ العدد ـ ٢٧٨ ـ يناير ١٩٨٢م.

الصحف المعارضة لآراء التوسير وللفكر الماركسي بعامة، للهجوم عليه، وعلى الماركسية، ولاثارة الشكوك حول مدى تمسك المفكرين اليساريين بالقيم التي يدعونها لانفسهم.

وبينما نجد جريدة مثل «لومانيتيه» الشيوعية تكتب عن الحادثة مقالا هو اقرب الى رثاء التوسير نفسه، منه إلى تأبين زوجته، رغم انها كانت استاذة لعلم الاجتماع، لها مكانتها واعمالها العلمية التي كانت تصدر تحت اسم هيلين ريتمان وهو اسمها قبل الزواج. وفي ذلك المقال تبدي الجريدة الأسى لمصير ذلك «الرفيق» الذي ولد بالجزائر عام ١٩١٨ وتربى تربية كاثوليكية محافظة، والذي وقع في الاسر ايام الحرب العالمية الثانية، وقاسى الاهوال من معاملة الالمان، والذي تلقى تعليمه العالي في «الايكول نورمال سوبيريور» التي لا تقبل سوى المتنافسين الذين بلغوا اعلى درجات الذكاء واصالة التفكير، والتي لا تزال تتمسك بكثير من القيم والتقاليد «البورجوازية»، ولكن كل ذلك لم يمنعه من ان يتحول الى الماركسية ومن ان ينضم الى الحزب الشيوعي وبينما نجد جريدة لوموند التي كانت نشرت له في ابريل عام ١٩٧٨ سلسلة من المقالات يهاجم فيها زعامة الحزب الشيوعي الفرنسي - تتكلم «اعني الجريدة» عما اسمته بالانتحار «الغيري»، او الانتحار «الايثاري»، وهو مصطلح مستمد من كتابات عالم الاجتماع الفرنسي الشهير اميل دور كايم، وتحاول ان تفسر باسلوب علمي دقيق سلوك «التوسير» بانه في احدى نوبات الكآبة الجنونية التي كانت تنتابه نتيجة لمعاناته من الاسر قتل المرأة التي يحبها لكي يحميها وينقذها من الآلام والمتاعب التي كان هو نفسه يقاسي منها، اذا بجريدة Le Quotidien تصيح بان المسارعة بارسال التوسير الى مستشفى الامراض النفسية والعصبية قبل وصول رجال الشرطة والقضاء هو نوع من «المؤامرة الشيوعية»، للتحايل على القانون، والحيلولة ضد تقديم الجاني للمحاكمة، و«تغطية» المجرم، وان الشيوعيين والماركسيين الذين يرفضون فكرة اهمية النظام الطبقي في المجتمع، وينادون بضرورة القضاء عليه - يناقضون انفسهم، ويعاملون احد «رفاقهم» معاملة خاصة تضعه فوق القانون، وفوق بقية المواطنين، وان المعنى الوحيد لذلك هو ان الوعي الطبقي سائد حتى بين الشيوعيين انفسهم، رغم كل ادعاءاتهم ومزاعمهم، وعلى أي حال

فان الجريمة كانت تعني للاوساط الثقافية في «باريس» مأساة مزدوجة تتمثل في فقدان استاذة لعلم الاجتماع، لها اسمها ومكانتها الاجتماعية والثقافية.

وضياع احد المفكرين الذي وصفه العالم المؤرخ الفرنسي الشهير جان الينشتاين بأنه «احد كبار فلاسفة العصر» والقضاء على فلسفته.

التحق ليوي التوسير عام ١٩٣٩ بمدرسة المعلمين العليا، التي تعتبر من ارقى المعاهد في فرنسا والتي تخرج فيها الكثيرون من الفلاسفة والمفكرين الذين تركوا طابعهم الخاص على الفكر الفرنسي. الا ان الحرب منعته من مواصلة الدراسة. فقد اشترك في الحرب، ووقع اسيرا في ايدي الالمان، ثم عاد الى المدرسة بعد انتهاء الحرب، ولكن بعد ان كانت قد اثرت هي والاسر على شخصيته ونفسيته تأثيرا جذريا عميقا. ويقول الاستاذ دوجلاس جونسون وهو من كبار الاساتذة الانجليز الذين امكنهم الالتحاق بمدرسة المعلمين العليا بباريس لدراسة الادب الفرنسي والحصول على الاجريجاسيون التي تعتبر من اعلى الدرجات العلمية الفرنسية «انه عرف التوسير في تلك المدرسة عام ١٩٤٧ وارتبط به بروابط صداقة قوية منذ ذلك الحين، وكان التوسير يعاني من اعراض مرض الاكتئاب، وكان يقول عن نفسه دائما انه «مرهق للغاية Tres fatigue ويرد ذلك الى الفترة الطويلة التي امضاها في الاسر، كما انه كان منطويا على نفسه الى حد كبير، ومتباعدا عن الطلاب الاخرين الذين كانوا على اي حال يصغرونه في السن، ولذا كان من الصعب معرفة اهتماماته او التنبؤ مقدما بتصرفاته وسلوكه في اي موقف. فكثيرا ما كانت هذه التصرفات تأتي مخالفة تماما لكل التوقعات. ولكنه كان في كل الاحوال شخصا لطيفا هادئا على درجة عالية جدا من الذكاء والكفاءة والقدرة على العمل، بحيث انه اجتاز امتحان الاجريجاسيون في الفلسفة في صيف عام ١٩٤٨ بغير عناء، رغم صعوبة ذلك الامتحان وقسوته، لدرجة ان فيلسوفا مثل سارتر لم يحصل على تلك الدرجة الا بعد ان تقدم للامتحان اكثر من مرة. وقد عين التوسير بعد نجاحه مباشرة معلما للفلسفة في «المدرسة»، ومرشدا للطلاب الذين كانوا يعدون انفسهم للتقدم لهذا الامتحان العسير. وفي ذلك الوقت تعرف التوسير على السيدة التي اصبحت زوجته فيما بعد وهي «هيلين ريتمان» التي كانت تطلق على نفسها

حينذاك اسم «هيلين لوجتبان» وهو الاسم المستعار الذي كانت تستخدمه اثناء «المقاومة».

ولكن على الرغم من الحب العميق الذي كان يربط بين الزوجين كانت عيشتهما عاصفة نتيجة لاختلاف الامرجة والطباع، والدخول في كثير من المناقشات التي كانت تبدأ بداية علمية هادئة، ثم لا تلبث ان تتحول في اغلب الاحيان الى شجار عنيف، كما ان هيلين ريتمان لم تكن تتورع عن الاشتباك في الجدل والمناقشات الصاخبة والجارحة، ليس فقط مع زوجها بل مع اصدقائه ايضا.

ولكنها من الناحية الاخرى كانت تحاول ان تبسط حمايتها على زوجها وتبالغ في رعايتها له وابعاده عن تأثير الآخرين. اذ كانت تنظر اليه طوال الوقت على انه لا يزال ذلك الشخص المريض الذي يرزح تحت اعباء تجربة الاسر بكل نتائجها الضارة، واثارها على نفسيته وعقليته. اي انها في الوقت الذي كانت تساعده على التخلص من آثار الحرب والاسر كانت تعامله معاملة الشخص الشاذ الغريب الاطوار الذي يحتاج الى الحماية والرعاية.

ويشهد زملاء «التوسير» انه كانت تمر عليه فترات يفقد فيها ذاكرته او على الاقل ينسى فيها كل شيء عن نفسه وعن الاخرين، وتنتابه اثناء ذلك حالة من الاكتئاب والارهاق، وتصدر عنه كثير من التصرفات الشاذة الغريبة. فقد كان يستوقف زملاءه وتلاميذه في ردهات المدرسة ويسألهم عن اسمائهم وشخصياتهم، بل انه في بعض الاحيان كان ينسي كل شيء عن نفسه هو، ويطلب ممن يصادفه من تلاميذه تذكيره باسمه وعمله، او باي شيء يتعلق به وبشخصيته وهويته، ولكنه في الوقت الذي كان يقول فيه ذلك كان يتفرس بحدة وامعان في وجه من يخاطبه، كما لو كان يريد معرفة رد فعل ذلك الشخص على اقواله، وبذلك لم يكن زملاؤه وتلاميذه يعرفون تماما ما اذا كان «التوسير» صادقا فيما يقول، ام انها كانت مجرد ادعاءات يهدف منها الى معرفة رأي الآخربن فيه وفي سلوكه.

في عام ١٩٤٨ انضم «التوسير» الى الحزب الشيوعي الفرنسي، ولكن ليس هناك ما يدل بالضبط على تنوع النشاط الذي كان يقوم به، وان كان من المؤكد انه لم يكن راضيا كل الرضا عن الحزب ونشاطاته وزعامته، كما كان كثير الانتقاد

لدور «المثقفين» من الماركسيين عموما لانهم كانوا ـ في رأيه ـ يضيعون وقتهم وجهدهم في الصراع السياسي والايديولوجي ، وفي المقالات التي نشرها عام ١٩٧٨ في جريدة «لوموند» عارض صراحة جورج مارشيه زعيم الحزب ، وانتقد محاولته تجديد او تحديث الحزب ، وتطوير ايديولوجيته ، على اساس ان ذلك من شأنه ان يؤدي الى انفصال الحزب ، وابتعاده عن قاعدته العريضة التي تتألف من الطبقة العاملة . فلقد كان «التوسير» ينعي على الحزب انتهازيته التي كانت تتمثل في عدم ممانعته الالتجاء الى اصوات الطبقة الوسطى والبورجوازية ، ومشاركة هذه البرجوازية في الحكم ، وكان في ذلك كله منطقيا مع نفسه ، ومع الخط الذي ارتضاه لنفسه منذ عام ١٩٥٩ ولذا كان يطالب بضرورة وضع نظرية ماركسية للدولة كما يقول «دوجلاس جونسون» . وكان من الطبيعي ان توجه اليه زعامة الحزب الكثير من اللوم والتأنيب والتحذير . وكان «جورج مارشيه» يصفه بانه «ذلك المفكر الذي يقبع خلف مكتبه» مشيرا بذلك الى جهل التوسير وامثاله من النقاد والمتدمرين بالنواحي العملية في سياسة الحزب ، وبأنهم يعيشون في ابراجهم العاجية مكتفين بالنقد الذي ينبع اساسا من الجهل وعدم الالتصاق بالجماهير ومن المؤكد ان «التوسير» كان يقف ضد الغوغائية في كل شيء . ولذا فانه كان كثيرا ما يوجه اللوم الى طلابه من الماركسيين لاغراقهم في الاشتغال بالسياسة واهتمامهم بايديولوجية الحزب على حساب عملهم الاكاديمي . وفي مثل هذه الحالات كان «التوسير» يتصرف من موقعه كأستاذ جامعي اكاديمي يحاول المحافظة على التقاليد الجامعية الراسخة التي كان صغار الشيوعيين يعملون على هدمها ، والقضاء عليها باعتبارها قيما بورجوازية بالية ، على ما حدث في ثورة الطلاب الشهيرة عام ١٩٦٨ حين اختفى تماما في وقت كان الطلاب يتوقعون منه المشاركة في حركتهم كما فعل سارتر مثلا . ومع انه كان يصدر في ذلك عن حبه لتلاميذه وللمعهد الذي ينتمي اليه بكل نظمه وتعاليمه ، فان الطلاب ، وبخاصة الماركسيون منهم ، اعتبروا موقفه نوعا من السلبية والهروب ، ولذا فانهم غطوا جدران الحي اللاتيني بملصقات تندد به ، وتحمل عبارة ساخرة ، ولها وقع موسيقي في الوقت ذاته : «ما فائدة التوسير» وأيا ما تكون دوافعه لهذا السلوك فان ذلك يعتبر من الامثلة الكثيرة

على غرابة تصرفاته غير المتوقعة .

ولم تكن المسألة ابدا مجرد انتقاد او تمرد من جانب «التوسير» على زعامة الحزب وسلوكياته واخلاقياته ، كما لم تكن مجرد رفض للسلوك الغوغائي الذي كان يصدر عن بعض الماركسيين وصغار الشيوعيين ، انما كانت المسألة تتصل في اساسها برفضه للتحريفات التي تعرضت لها اراء ماركس وكتاباته ، على ايدي عدد من الكتاب الماركسيين الذين حاولوا التوفيق في تفسيراتهم بين الماركسين وبعض المذاهب الفلسفية «البورحوارية» التي كانت الماركسية ترفضها في الاصل وتحاربها . وكان هؤلاء الكتاب يؤملون ان يؤدي ذلك «التوفيق» إلى تخليص الفكر الماركسي من جموده ومن الطابع «اللانساني» الذي غلب عليه في المرحلة الستالينية بوجه خاص . ولكن «التوسير» كان يرى ان مثل هذه التفسيرات هي خيانة للفكر الماركسي الاصيل ، وانها ادت في اخر الامر إلى فقدان الماركسية لطابعها العلمي الموضوعي المميز .

كان «التوسير» يرى أن كل النظريات «البورجوازية» التي كانت تنافس «المادية الجدلية» في تفسير المجتمع والاقتصاد نظريات بسيطة وسطحية فاسدة ، فالنظريات «البرجوازية» عن المجتمع نظريات ذات نزعة تاريخية ، تفترض انه يمكن رد المجتمع الى «مستوى» واحد اساسي ، بينما كانت النظريات «البرجوازية» عن الاقتصاد نظريات ذات نزعة انسانية ، لانها انبثقت اساسا من فكرة «الانسان» الاقتصادي . وقد رفضها «التوسير» وهاجمها لانها نظريات «ايديولوجية» وليست علمية .

فقد كان يرى ان الايديولوجيات والعلوم هما الوجهان «الطيب» و«الفاسد» للمعرفة ، وان الذي يفصلهما ويميز بينهما هو اختلاف الصورة المنهجية للاشكال التي يهتمان بها .

من هنا اخذ «التوسير» على عاتقه مسئولية تنقية الفكر الماركسي من كل التحريفات التي لحقت بها . وكانت وسيلته الى ذلك اعادة «قراءة» الاعمال والكتابات الماركسية الكبرى ، وتفسيرها من جديد وتحليلها على المستويين الفلسفي واللغوي ، مستفيدا في ذلك من التقدم الرائع الذي احرزته بعض العلوم الانسانية الاخرى ، مثل : التحليل النفسي واللغويات ، والمناهج «البنائية» التي اتبعتها ،

والنتائج التي توصلت اليها، وهي امور لم تتح لمعظم الشراح والمفسرين الذين سبقوه. وقد اعطى ذلك لتحليلاته ابعادا جديدة، كما اكسبها درجة عالية من العمق والاصالة، خرجت بها عن ان تكون مجرد شروح وتفسيرات. وكانت خطة «التوسير» في الاصل هي ان يشارك عدد من كبار اساتذة الفلسفة في فرنسا في هذه التفسيرات والشروح بحيث يتخذ الامر شكل مشروع ضخم متكامل. ولكن فكرته لم تلق الترحيب الكافي فاضطر الى ان يضطلع بذلك وحده وان يقدم هذه التحليلات في حلقات البحث التي كان يعقدها في «مدرسة المعلمين العليا» اعتبارا من عام ١٩٥٠ وتمخضت المناقشات التي دارت في تلك الحلقات حول الكتابات الماركسية الرئيسية عن ظهور كتابين من اهم كتبه هي «من اجل ماركس» (١٩٦٥) و«قراءة كتاب رأس المال» (١٩٦٨). وقد ادى ظهور هذين الكتابين الى انتشار اسم «التوسير» وذيوع صيته بحيث اعتبر من اهم الفلاسفة الماركسيين في فرنسا، كما اعتبرت اعماله وتفسيراته الركيزة التي استند اليها الحزب في اقامة نظرية ماركسية متكاملة، يسترشد بها في كل نشاطاته، بدلا من تلك التصرفات التلقائية التي كانت تصدر عنه من وحي الساعة وتبعا للموقف. ولكن هذا لا يعني ابدا ان «التوسير» كان الفيلسوف الرسمي للحزب، او انه كان يتولى عملية التنظير له.

وتبدو اصالة «التوسير» في قراءته لاعمال ماركس - في انه قام بتفسيرها من منطلق بنائي جديد، وكما يقول الاستاذ «الاسدير ماكنتاير»: ان التوسير «فرض» البنائية على الماركسية فرضا، اعتقادا منه ان كلا منها يتضمن الآخر، وانهما يؤلفان معا قوة هائلة اذا ارتبطا برباط وثيق، فالطبقة التي تسيطر على المجتمع هي التي تتحكم في مفاتيح ورموز وقوانين ذلك المجتمع. وهذه المفاتيح والرموز والقوانين تتحكم في الفكر وتسيطر عليه بطريقة محكمة، لا تترك مجالا كبيرا للفردية، وقد اضطر «التوسير» ازاء ذلك الى ان يتبنى نظرية «ابستمو لوجيه» معادية للنزعة التجريبية وللنزعة التاريخية، شأنه في ذلك شأن كل البنائيين الفرنسيين، وبخاصة شيخهم ليفي ستروس، كما تبنى بالضرورة ايضا نظرة البنائيين الى العلاقة بين الكل والجزء، وبين البناء والنسق، حسب التعبير السائد في الكتابات الانثربولوجية البنائية. وظهر اثر ذلك بوضوح في تفسيره لبعض القضايا الماركسية الاساسية التي

اسيء فهمها مثل مشكلة الحتمية الاقتصادية . فالنائيون الفرنسيون يؤكدون من ناحية دور العقل ويرونه اسبق ـ منطقيا وزمنيا ـ على التجربة ، ولذا كانوا يعمدون الى تفسير التجربة بالرجوع الى المبادىء العقلية ، كما يعتبرون الحقيقة «معيارا لذاتها» بمعنى انها لا تحتاج الى أي شواهد امبيريقية للتدليل عليها وهذا موقف يعارض تماما النزعة التجريبية التي تركز على اهمية التجربة ، وتعطيها الاسبقية ، على اعتبار ان المعرفة هي تجريد من الواقع . اما النزعة التاريخية فقد عارضها البنائيون الفرنسيون ، انطلاقا من رفضهم لمبدأ التفسير التاريخي الذي يفترض تحكم السابق في اللاحق ، وتحديده له ، وكذلك رفضهم فكرة المراحل التاريخية التي كان ينادي بها في القرن التاسع عشر انصار المدرسة التاريخية ومدرسة التقدم المستمر في خط واحد او مسار واحد . بل انه يمكن القول ان المدرسة البنائية ، في الانثربولوجيا البريطانية على الاقل ، قامت كرد فعل على المدرستين التاريخية والتطويرية . فالتقدم ليس مجرد عملية «تراكم» تدريجي مطرد او «اضافة» خارجية لعناصر جديدة كل الجدة الى القديم الموجود ، وانما هو بالاحرى عملية «تنمية» لنواة كانت موجودة وقائمة دائما وبالفعل ، وعلى ذلك فان التغيرات التي تطرأ على المجتمع والثقافة ـ مثلا ـ هي تغيرات جزئية تتم داخل البناء الثابت .

واخيرا فان النظرة الكلية الشاملة التي يعتنقها البنائيون ترفض ما تذهب اليه النزعة التجريبية من ان «الكل هو مجموعة اجزائه» وان «العلاقة هي مجموع العناصر المتمايزة التي تدخل في تكوينها» . وهي بالتالي تنكر فكرة التجريبيين عن ان اطراف العلاقة اسبق على العلاقة ذاتها . و«التوسير» يقول صراحة في كتابه «قراءة رأس المال» حول هده النقطة : «ان الظواهر لا توجد خارج البناء ، اي انها ليست شيئا له وجود مسبق ثم يجيء البناء لكي يضفي عليها طابعه الخاص المميز ، بل الامر على العكس من ذلك تماما اذ ان البناء يكون كامنا في ظواهره وملازما لها . . كما ان الوجود الكلي للبناء يتألف من ظواهره .

وباختصار فان البناء هو مجرد اتحاد او تركيب معين من عناصره الخاصة لا يتمتع بوجود مستقل خارج ظواهره .

ولكن اذا كان الكل الاجتماعي هو بناء وكان البناء «يحدد» نفسه بالتالي ،

اوحسب تعبيره «يحتم» عناصره، فان ذلك يستتبع ان تكون العناصر مجرد اجزاء تشغل مواضع معينة في البناء، وبالتالي فانها لن تكون شيئا اكثر من مجرد دعائم تحمل ذلك البناء. وهذه النظرة الكلية الشاملة، لا تسمح بان يعطي اولوية مطلقة لاي عنصر واحد من عناصر «التكوين الاجتماعي»، فالتكوين الاجتماعي اكثر تعقيدا من ان يرد الى عامل واحد فقط، على ما يحدث حين تحاول الحتمية الاقتصادية رد كل شيء الى العامل الاقتصادي وحده. والبناء الاقتصادي ليس الا مستوى واحدا من «المستويات الموضوعية» التي تؤلف التكوين الاجتماعي، وبذلك فان من الخطأ الزعم بان البناء الاقتصادي يتحكم في بقية المستويات الاخرى على ما يذهب اليه الكتاب الذين حاولوا تبسيط الماركسية فأساءوا اليها. ومن هنا كانت ضرورة افتراض وجود حتمية عليا او حتمية فوقية او متعددة الابعاد والاتجاهات وهي حتمية معقدة تختلف اختلافا تاما عن تلك الحتمية الاقتصادية ذات البعد الواحد او الاتجاه الواحد. وتتناسب مع تعقد التكوين الاجتماعي الذي تكون فيه الحتمية متبادلة بالضرورة دون ان يكون لاحد عناصرها اولوية او افضلية على بقية العناصر الاخرى، ومن الصعب تفسير فكرة الحتمية المعقدة او ذات الابعاد المتعددة عند «التوسير» في ضوء النظريات التقليدية عن العملية، ولكنها تتفق تماما وتتلاءم مع فكرة «العملية البنائية»او ما يسميه احيانا بالعملية المجازية وعلى اية حال فان بذور «العملية البنائية» موجودة في كتابات ماركس وفرويد، خاصة وان ماركس كان مهتما بحل مشكلة الطريقة التي يمكن للبناء وظواهره تحديد كل منها الآخر.

والسؤال الذي لا يزال يراود الكثيرين حتى الان هو الى اي حد كان «التوسير» بنائيا رغم ماركسيته او مع ماركسيته؟

الواقع ان عددا كبيرا من الكتاب يعتبرون «التوسير» مفكرا بنائيا في المحل الاول على الرغم من انه هو نفسه يرفض هذا الوصف وينكره. وليس من شك في ان التوسير كان يرفض بعض القضايا الاساسية، عند «ليفي ستروس» وان كان شارك البنائيين كثيرا في وجهات نظرهم، مثل ذلك الولع الشديد بفكرة البناء التي تستلزم اتخاذ موقف نقدي صريح من «النزعة الانسانية» على ما يقول «جيدنز» وكذلك الولع بفكرة «الكل الاجتماعي» التي ترى ان الكل يوجد فقط في اجزائه ومكوناته

او «ظواهره» حسب المصطلح الذي يستخدمه التوسير ، ومثل اعتناقه الموقف المعارض للنزعة التجريبية والنزعة التاريخية ، وغير ذلك من «المواقف» المميزة للبنائية والبنائيين. ولقد اثارت آراؤه البنائية كثيرا من النقد او الانتفاضات الماركسية الغاضبة حسب تعبير احد الكتاب ضده وضد ما يطلق عليه عادة اسم «الثورة الالتوسيرية».

وربما كان من اهم الذين وجهوا انتقادهم وهجومهم ضده العالم المؤرخ طومسون في كتابه «عقم النظرية» وعالم الاجتماع الماركسي سايمون كلارك في كتابه عن «الماركسية ذات البعد الواحد» ولكن هناك من الكتاب والفلاسفة من يتفقون مع الاستاذ «الاسيلر ماكنتاير» في قوله: «يجب ان نعترف جميعا بالجميل لالتوسير ، لانه ادخل الماركسية الفرنسية مرة اخرى في حوار مع بقية الفلسفة الفرنسية ، باستخدامه افكارا مستمدة من البنائية ، وفلسفة العلم ، ولانه افلح في تخليص الماركسية من الطابع الستاليني اكثر مما فعل غيره من الماركسيين». ومع ذلك فان هناك من يرى ان محاولة التوسير تفسير «ماركس» تفسيرا بنائيا جعلته يرى في ماركس ما لم يكتبه ماركس نفسه ، وما لم يقصد اليه من كتاباته ، وان الثورة الالتوسيرية لم تكتف بعدم السير في الاتجاه الرئيسي للماركسية وانما خرجت عليها تماما وسلكت طريقا آخر بعيدا عنها كل البعد.

ومهما يكن من شيء فالظاهر ان كل الجهود التي قام بها التوسير بصرف النظر عن قيمتها واهميتها واختلاف الآراء فيها ، سوف تتجمد ولو الى حين ، ان لم يكن قد قضى على فلسفته تماما نتيجة للظروف والاوضاع التي نشأت بعد تلك الحادثة المفجعة في نوفمبر من عام «١٩٨٠» وبعد ان ابتعد الآخرون عنه ـ كما هو الشأن دائما ـ حتى تلاميذه واصدقاؤه ، حسب ما يقول «دوجلاس جونسون». . وربما كانت هذه في الحقيقة قمة المأساة.

فيلسوف أهمله الفلاسفة *

تشهد الاوساط الثقافية و«الأكاديمية» في الخارج حركة نشطة، لإعادة النظر في كثير من الاعمال والحركات الفكرية، في ضوء المناهج والاساليب العلمية الحديثة من جهة، واكتشاف بعض الجوانب التي كانت مجهولة عن اصحاب هذه الاعمال، والعوامل التي تدخلت في تشكيل افكارهم من جهة اخرى. وقد ادى ذلك النشاط الجديد الى نتائج مثيرة وغريبة، قلبت موازين الاحكام حول كثير من المفكرين والعلماء والفلاسفة والادباء. فقد عرف الناس مثلا: ان النتائج التي اعلن عالم النفس البريطاني الكبير سيريل بيرت، انه توصل اليها من التجارب التي كان يقوم بها، هي نتائج مزيفة، اعتمدت على عمليات تزوير متقنة، للتدليل على امور كان يؤمن بها مسبقا. كذلك عرف الناس ان عالمة الأنثربولوجيا الامريكية الشهيرة مارجريت ميد، لم تعتمد في كتاباتها عن الفتاة المراهقة في جزر «ساموا» على المعلومات التي زعمت انها جمعتها بنفسها، اثناء اقامتها الطويلة في تلك الجزر، بل ان جانبا كبيرا جدا من هذه «المعلومات» كان من صنع الخيال، ولا يمت الى الواقع بصلة. كذلك عرف الناس كثيرا من الحقائق عن إدمان عالم النفس

---

* العربي - العدد ٣٧١ - أكتوبر ١٩٨٩.

التحليلي سيجموند فرويد للكوكايين، كما عرفوا ان نظريته عن الجنس كانت نابعة ـ إلى حد ما، على الاقل ـ من علاقاته الجنسية الداعرة مع اخت زوجته. وهكذا. ولكن على الجانب الآخر أفلح بعض الباحثين الجادين في القاء كثير من الاضواء على مفكرين وكتاب وفلاسفة، طال اهمالهم، ولم يلقوا اثناء حياتهم ما يستحقون من اهتمام وتقدير، على الرغم مما تتميز به اعمالهم من عمق ينم عن اتساع الافق وقوة التفكير وجدية النظرة الى الانسان والى العالم.

وربما كان الفيلسوف البريطاني المغمور نسبيا روبين جورج كولنجوود «١٨٨٩ ـ ١٩٤٣» واحدا من اهم هؤلاء المفكرين. فقد تحالفت ضده ظروفه وشخصيته ومزاجه واتجاهاته الفلسفية ورؤيته للعالم وللحياة، وعداء زملائه من الفلاسفة. والتغيرات التي طرأت على الحركة الفكرية والاتجاهات الفلسفية، ورفضه السير في ركاب هذه التغيرات، وقد اهمل الفلاسفة «الاكاديميون» كولنجوود، وأغفلوا شأنه، بل وعاملوه بكثير من الاستخفاف. واخيرا انتبهت الى فلسفته بعض الهيئات العلمية، وبخاصة في امريكا، وظهر حول فلسفته وآرائه ونظريته «الميتافيزيقية» على الاخص عدد كبير من الكتب والدراسات، بل واصبحت كتاباته موضوعا لعدد من الرسائل الجامعية، كما اعيد نشر معظم اعماله. ولاقت هذه الاعمال كثيرا من العناية من تخصصين في كثير من فروع الدراسات الانسانية، علاوة على الفلسفة بالمعنى الدقيق للكلمة، فلم تكن كتابات كولنجوود مقصورة على المسائل «الميتافيزيقية»، كما هو الشأن في كتابه «مقال في الميتافيزيقا» الذي نشره عام ١٩٤٠ وانما تناولت هذه الكتابات موضوعات متنوعة عديدة، بدءا من «فلسفة الفن» الى «المنهج الفلسفي»، الى «فكرة الطبيعة»، الى «مبادىء الفن»، الى «الدين والفلسفة»، فقد كان كولنجوود يرى موضوع الفلسفة واسعا سعة الحياة نفسها

والواقع ان تأثير كولنجوود في ما يمكن تسميته الفلسفة «الاكاديمية» ظل غاية في الضآلة، وإن كان الامر على العكس من ذلك تماما بين غير الفلاسفة

من المفكرين والمثقفين. وهو ينتمي بذلك إلى تلك الفئة من الفلاسفة الذين ذاعت كتاباتهم وآراؤهم ذيوعا واسعا خارج النطاق «الأكاديمي» الضيق، وهم الذين يعد «برتراند رسل» أفضل مثال لهم في بريطانيا. ولذا فليس غريبا أن نجد أستاذا، مثل: لويس مينك الذي يعد من كبار المتخصصين في فلسفة كولنجوود، يقول: إن علماء التاريخ الذين لم يقرؤوا، منذ تخرجهم في الجامعة كتابا واحدا في الفلسفة أقبلوا بنهم على قراءة كولنجوود عن «فكرة التاريخ»، وأن النقاد والمتخصصين في نظريات الفن كانوا يقبلون على كتابه عن «مبادىء الفن» بالاقبال والشغف اللذين يقرؤون بهما أي كتاب متخصص، ومتميز في علم الجمال، وأنه على الرغم من أن كولنجوود لم يكن من رجال الدين فإن مدارس اللاهوت تعرف عن كتابه «الدين والفلسفة»، وعن آرائه في الدين، أكثر مما تعرف أقسام الفلسفة في الجامعات عن ذلك الكتاب.

ولذا نجد كثيرا من الكتاب ـ حسب قول مينك أيضا ـ يصفون كولنجوود بأنه الفيلسوف المغبون الذي يهمله الفلاسفة، بدون وجه حق، بل إن هناك من يعده على هذا الأساس أشهر مفكر مغبون في عصرنا الحديث.

وجانب من المسئولية عن هذا الإهمال والإغفال يقع على كاهل كولنجوود نفسه، فقد كان شديد الاعتزاز بآرائه وبشخصيته، إلى حد العجرفة والغرور، ولم يكن يأبه كثيرا بأن يكون قريبا من زملائه، بقدر ما كان يهتم بالتدليل على صحة آرائه، وفرض هذه الآراء، وان يكون محل احترام وتقدير لقدراته الخاصة. ولذا كان زملاؤه يتهمونه بالغطرسة و«الدجماطيقية». ولم يكن يعطي كل وقته أو جهده للفلسفة بالمعنى الدقيق للكلمة، وإنما كان يجمع دائما بين الفلسفة والتاريخ، ويحاول التوفيق والتقريب بينهما. وربما كان تأثير والده عليه هو السبب في اتجاهه هذا الاتجاه المتشعب، فقد كان أبوه رساما مصورا، أو من المهتمين بالبحوث والدراسات «الاركيولوجيية». وقد تلقى تعليمه في البيت حتى سن الثالثة عشرة، فأجاد اللاتينية واليونانية وهو في الثامنة من عمره، وأتيحت له فرصة هائلة للقراءة

الحرة المتنوعة، كما ظل طوال حياته يمارس الرسم والتأليف، ثم التحق بجامعة اكسفورد عام ١٩٠٨، وحين تخرج تولى تدريس الفلسفة فيها، ابتداء من عام ١٩١٣، حتى تقاعده كأستاذ للميتافيزيقا عام ١٩٤١، وقد تبدو هذه حياة عادية طبيعية مألوفة بالنسبة لأستاذ «أكاديمي»، ولكن وراء هذا المظهر الخارجي كانت تختفي أمور أخرى كثيرة، باعدت بينه وبين زملائه من الفلاسفة «الأكاديميين» الذين تعمدوا إهماله على الرغم من أستاذيته.

فلقد أخذ علم الآثار «الاركيولوجيا» جانبا كبيرا من وقته في الفترة بين عام ١٩١١ ـ و١٩٣٤، لدرجة أنه كان يعد حجة في العصر الروماني في بريطانيا، وله عن هذه الفترة أكثر من كتاب، مع أنه كان يشغل وظيفة تدريس الفلسفة في اكسفورد.

بل إن قصة اشتغاله بالفلسفة واهتمامه بها كانت تثير كثيرا من التحفظات إزاءه بين «الأكاديميين». وهو نفسه يعترف في «سيرته الذاتية» بأنه وجد نفسه يميل إلى الفلسفة، ثم يهتم بها دون أن يفهم سبب ذلك، وأن المرة الأولى التي شعر فيها بأن الفلسفة تجذبه إليها كانت حين وقع في يده بطريق «الصدفة» كتاب بعنوان (نظرية الأخلاق عند «كانت»)، وكان عمره حينذاك ثمانية أعوام. وقد تصفح الكتاب من باب «الفضول»، فإذا به تنتابه موجة من الانفعال والأحاسيس المتلاطمة، ويسيطر عليه كثير من القلق، لأنه وجد نفسه يقرأ أشياء لا يستطيع فهمها، على الرغم من أنها مكتوبة بلغة انجليزية سليمة واضحة، لكن معاني الألفاظ كانت تثير فيه الحدة والارتباك والاضطراب، وأحس بأنه ينبغي عليه أن يفهم هذا الكلام، ومعاني هذه الالفاظ بأي شكل ومهما كان الثمن، كما أدرك ان موضوع الكتاب يجب أن يكون شغله الشاغل ومهمته الأساسية، على الرغم من أنه لم يكن يفهم محتويات الكتاب. وحين قرر أن ذلك العمل سوف يكون بمثابة مهمة خاصة وشخصية، وأنه سوف يؤلف بذلك جزءا من ذاته في المستقبل، شعر ـ كما يقول ـ بأن غشاوة قد رفعت عنه، وأن مصيره فد تقرر نهائيا. ومنذ ذلك الحين أصبح يخضع لشعور غريب، يقول: «إنني أنوء تحت عبء ثقيل، لا

استطيع تحديد طبيعته، إلا أن أقول: إنني يجب أن أفكر. أما عما يجب أن أفكر فيه فهذا ما لم أكن أعرفه. وحين كنت أذعن لذلك الامر كان يسيطر علي الصمت والسكون، وأذهل تماما عما يدور حولي وأنا جالس بين الناس، أو أبحث عن العزلة والوحدة حتى أستطيع التفكير. ولست استطيع حتى الآن أن أتبين بماذا كنت افكر، إذ لم تكن هناك أسئلة محددة أسألها لنفسي، ولم تكن هناك موضوعات خاصة اوجه تفكيري نحوها، وإنما كان هناك فقط نوع من الاضطراب الذهني غير محدد وغير هادف، كما لو كنت أصارع وسط ضباب». وقد لا يرضى الفلاسفة الاكاديميون عن ذلك كل الرضا.

وزاد ابتعاد زملائه عنه أنه دون زملائه من فلاسفة اكسفورد، ظل حريصا على حمل لواء الفلسفة «النسقية»، بمعنى انه كان يرى ان الفلسفة في صميمها عقلية ونسقية، وانها محاولة لصياغة المعرفة الانسانية في صورة نسقية. وكان فلاسفة اكسفورد قد تركوا ذلك الموقف وهذه النظرة في الفترة التي كان كولنجوود عاكفا فيها على انجاز أعماله الرئيسية ومؤلفاته المهمة، وهي فترة تمتد الى حوالي ربع قرن، وذلك ابتداء من كتابه عن «الدين والفلسفة» الذي صدر عام ١٩١٦، حتى كتابه الأخير عن «اللواتايان الجديد» الذي صدر عام ١٩٤٢، أي قبل وفاته بسنة واحدة. كانت الفلسفة تتغير بسرعة هائلة في بريطانيا، وربما كان ذلك التغيير أوضح وأعمق في اكسفورد عنه في أي مكان آخر.

كانت المثالية التي ينادي بها فلاسفة من أمثال: جرين وبرادلي قد بدأت تنحسر وتتوارى امام الواقعية التي كان يعتنقها كوك ويلسون وبريتشارد. ولكن هذه لم تلبث ان حلت محلها الفلسفة التحليلية. لكن كولنجوود الذي كان يعتز بفرديته وأصالته واستقلاله الفكري لم يحاول المشاركة أو السير في تيار هذه التغيرات. وكانت النتيجة أنه وجد نفسه يقف وحيدا، بل ويكاد يكون منبوذا من زملائه «الأكاديميين». وأغلب الظن أنه لم يكن يأبه بذلك كثيرا.

والمهم هو آن كولنجوود كان كثير الاهتمام بمشكلة البحث عن العلاقة بين الفلسفة والتخصصات الأخرى، في مجال الإنسانيات، وبخاصة التاريخ، فكتابه عن الدين والفلسفة محاولة لتحليل الدين، من حيث هو شكل من أشكال المعرفة. وكتابه الأساسي المهم المعروف باسم «خريطة المعرفة» الذي صدر عام ١٩٢٤، هو نوع من المشروع عن فلسفة الثقافة، وفيه يؤكد وحدة العقل التي تدور حول خمس صور من التجربة، وهي: الفن والدين والعلم والتاريخ والفلسفة. ومن هناك كانت أعمال كولنجوود تدور ايضا حول هذه الصور الخمس للتجربة الإنسانية، وتبعده بالتالي عن الفلاسفة البريطانيين المعاصرين له. ولكن تبقى بعد ذلك كله محاولته لدمج الفلسفة والتاريخ، فهذه المحاولة تعد اهم اسهاماته، بل واحدة من اهم الاسهامات التي قامت في القرن العشرين للتقريب بين الاثنين. ويعبر كتابه «فكرة التاريخ» الذي نشر بعد وفاته تعبيراً صادقاً قوياً عن هذه المحاولة الجديرة بالدراسة والتحليل.

والطريف في الأمر هو أنه على الرغم من أن كولنجوود يكاد يكون غير معروف في وطننا العربي فإن كتاب «فكرة التاريخ» كان قد تم نقله إلى العربية منذ سنين، حين كانت هناك حركة جادة للترجمة في مصر.

جاك دريدا
فيلسوف فرنسا المشاغب *

يقف جاك دريدا كحالة فريدة متميزة بين المفكرين البنائيين الفرنسيين المعاصرين. فقد حقق شهرته الواسعة في سنوات قليلة نسبيا وبأعمال هي في معظمها مقالات أو «مقابلات» تدور في الأغلب حول كتابات وآراء غيره من المفكرين والفلاسفة والأدباء، وإن كانت هذه المقالات تكشف من دون شك عن درجة عالية من العمق والأصالة، وذلك إلى جانب ثلاثة أو أربعة كتب ظهرت له في السنوات الأخيرة ويعالج فيها بعض الموضوعات الفريدة الشائقة كما هو الشأن في كتابه الأخير حول «البطاقات المصورة».

علي أي حال فان المقال يعتبر أحد معالم الحياة الفكرية في فرنسا. وجانب كبير من أعمال البنائيين الفرنسيين أنفسهم ظهر في أول الأمر في شكل مقالات متفرقة في المجلات العلمية المتخصصة، ثم عكف أصحابها على مراجعتها واعادة صياغتها لتظهر في شكل كتب متكاملة.

يضاف إلى ذلك أن جاك دريدا هو الوحيد من بين المفكرين البنائيين الذي تعرض بالنقد والتحليل وأحيانا التجريح لكتابات زملائه. فلم يسلم من نقده الأربعة الكبار الآخرون: جاك لاكان وميشيل فوكو ورولان بارت، بل

---

* العربي ـ العدد ٢٩١ ـ فبراير ١٩٨٣م

وزعيمهم وكبيرهم جميعا كلود ليفي ستروس، فهو يمثل بذلك اتجاها جديدا ومهما داخل المدرسة البنائية أصبح يطلق عليه اسم «ما بعد البنائية»، كما أصبح هو نفسه يمثل «الولد الشقي» في الفكر الفرنسي المعاصر.

ولقد كان للظروف التي مرت بها فرنسا في أواخر الستينيات دخل كبير في ظهور اسم دريدا واكتسابه لتلك الشهرة. فحين قامت ثورة الطلاب عام ١٩٦٨ وانضم كثير من الكتاب والمفكرين والمثقفين الفرنسيين إليها، رفض لوي التوسير وكلود ليفي ستروس - وهما من كبار قادة الفكر البنائي - الانضمام إلى الحركة «والنزول إلى الشارع». وأثار ذلك سخط الكثيرين من المثقفين الذين رأوا في ذلك الموقف علامة على تراجع البنائية وانحسار دور المفكرين البنائيين في الحياة العامة، والتف الشباب المثقف حول دريدا وآرائه التي تمثل موقفا نقديا ومعارضا للبنائية «التقليدية» - ان صحت هذه التسمية - واعتبره ممثلا لاتجاه فكري جديد يتجاوز تلك البنائية ويتخطاها.

وكان لذلك الموقف الثائر الذي وقفه دريدا أثناء حركة الطلاب أثر سلبي على حياته فيما بعد. فحين تقدم لشغل وظيفة أستاذ الفلسفة في جامعة نانتير التي شهدت مولد الحركة الطلابية. رفضت الجامعة ترشيحه للمنصب وبذلك استمر في إمكانه وعمله الأصليين: مدرسا لتاريخ الفلسفة بمدرسة المعلمين العليا بباريس.

وقد تظاهر دريدا بعدم الاهتمام بالأمر ورد فشله في الحصول على الأستاذية إلى «المناورات السياسية الأكاديمية». ولكن موقف الجامعة منه أثار موجة استياء شديدة في الأوساط الثقافية في باريس، كما تعاطف معه الكثيرون حتى من بين الذين يختلفون معه في الرأي لأنهم يعتبرونه - رغم كل شيء - أحد معالم الفكر الفرنسي الأساسية. وكتبت كاترين كليمان الناقدة الثقافية لمجلة لوماتان تهاجم الجامعة لموقفها المخزي من «مفكر» يمثل علامة بارزة في تاريخ الأفكار خلال السنوات العشر الماضية».

ومهما يكن من شيء فلا تزال أمام جاك دريدا الفرصة سانحة لشغل منصب الأسناذية في احدى الجامعات الفرنسية الكبرى. وقد أفلح حتى الآن في أن

يفرض اسمه على الحياة الفكرية والثقافية في فرنسا وأن يمد تأثيره إلى أمريكا حيث يقوم بالتدريس شهرا كل سنة في جامعة ييل.

ينتمي جاك دريدا إلى ذلك الرعيل من المفكرين والكتاب الفرنسيين الذين نشأوا أصلا في الجزائر. فقد ولد عام ١٩٣٠ في الأبيار بالغرب من الجزائر العاصمة، وعاش هناك حتى انتقل إلى باريس لأداء الخدمة العسكرية، ثم التحق بمدرسة المعلمين العليا حيث تتلمذ على جان ايبوليت أحد كبار الأساتذة المتخصصين في فلسفة هيجل. ومع أنه أمضى سنة في جامعة هارفارد وقام بالتدريس في السوربون بين عامي ١٩٦٠ و١٩٦٤ فانه ارتبط منذ عام ١٩٦٥ وحتى الآن بمدرسة المعلمين العليا.

وقد لفت دريدا إليه الأصنظار عام ١٩٦٢ حين نشر ترجمة لدراسة الفيلسوف الألماني هوسرل «عن أصل الهندسة» وقدم لهذه الدراسة القصيرة بمقدمة طويلة تتعدى المائة والخمسين صفحة، وحاز الكتاب على جائزة كافاييه. وقد حددت هذه المقدمة المعالم الرئيسية لخط التفكير الذي اتبعه دريدا بعد ذلك في كل كتاباته. وكان هوسرل قد تعرض في دراسته لمشكلة العلاقة بين الموضوعية المقالية للهندسة «من حيث إن قوانين الهندسة لا تعتمد على أي أحداث أو وقائع ناريخية أو تجريبية» ووجودها التاريخي التجريبي «من حيث ان افرادا معينين بالذات هم الذين يضعون القواعد والبراهين الهندسية، وذهب هوسرل إلى أن اللغة وبخاصة الكتابة بكل ما تتميز به من «لا شخصانية» هي التي تحقق تحول الهندسة من فكرة في ذهن عالم الهندسة إلى موضوع مثالي

والمهم هو أن تحليل دريدا لفنومنولوجية هوسرل كان نقطة البدء لنقده للفلسفة الغربية. وهو نقد عمل على ابرازه وتطويره في ثلاثة من كتبه المهمة التي ظهرت كلها في عام واحد هو عام ١٩٦٧ وساعدت في توطيد قواعد شهرته.

الكتاب الأول هو كناب «الكلام والظاهرة» وهو عبارة عن دراسة نقدية لنظرية هوسرل عن «العلامات» وبالذات دور فكرتي «الصوت» و«الحضور» في فلسفته الفينومنولوجية وهو من الكتب القليلة التي يعالج فيها دريدا موضوعا

محوريا واحدا. أما الكتابان الآخران فهما عبارة عن مجموعتين من المقالات ظهرت احداهما تحت عنوان «الكتابة والاختلاف» ويعرض فيها لأعمال عدد كبير من المفكرين المعاصرين واتجاهاتهم الفكرية. وتتردد في صفحات الكتاب أسماء جان روسيه في مجال النقد الأدبي البنائي، وميشيل فوكو ودادمون جابيه وليفي ستروس وجورج باتاي وفرويد وهوسرل نفسه في مجال البنائية في العلوم الإنسانية وغير هؤلاء كثيرون. والمجموعة الأخرى من المقالات ظهرت تحت عنوان «الجراماتولوجيا» ويقصد بها «علم الكتابة». ويعتبر هذا الكتاب أشهر كتبه على الاطلاق، وفيه يعارض النظرة العامة السائدة من علاقة الكلام بالكتابة التي تعطي الكلام أفضلية مطلقة على الكتابة.

وكما يقول الأستاذ جوناثان كللر هذه الكتب الثلاثة التي ظهرت في عام واحد جعلت من دريدا شخصية أساسية في المناقشات النظرية التي سادت الحياة الفكرية الفرنسية في الستينيات. ومع أن اسم دريدا يرتبط بالبنائية والبنائيين فانه يحرص على اظهار ما تضمنته آراء البنائيين الآخرين من تناقضات ومفارقات من ناحية، كما أن هذه الكتب الثلاثة تعبر بوضوح عن تشككه وعدم ثقته في كل أشكال التفكير الميتافيزيقي.

ولقد ظهرت الحركة البنائية في الفكر الفرنسي في الخمسينيات من هذا القرن على أيدي عالم الانثربولوجيا الشهير كلود ليفي ستروس، وأفلحت إلى حد كبير في ملء الفراغ الذي نشأ عن انحسار الفلسفة الوجودية وانصراف الكثيرين من المثقفين عنها. وتقوم نظرية ليفي ستروس في أساسها على فكرة بسيطة في ظاهرها، ومؤداها أن هناك أبنية عقلية لا شعورية عامة تشترك فيها كل الثقافات الإنسانية رغم ما بينها من اختلاف وتباين، وأن الوسيلة الوحيدة للكشف عن هذه الأبنية اللا شعورية وفهمها هي اللغة. وقد تلقف الفكرة عدد من المفكرين الفرنسيين وبخاصة من أساتذة الجامعات وأخذوا يطبقونها في مجالات تخصصهم. فاستعان بها رولان بارت في مجال النقد الأدبي، وطبقها جاك لاكان في ميدان التحليل النفسي، واستخدمها لوي التوسير في تحليله النقدي للماركسية، كما طبقها ميشيل فوكو على الأنساق الاجتماعية وتاريخ الأفكار،

وكانت اداتهم جميعا في ذلك هي دراسة «النص»، واخضاعه للتحليل اللغوي في ضوء نظرية فردينان دوسوسير. أما دريدا فانه لم يتقيد في كتاباته ومقالاته بميدان واحد وانما يتنقل بين مختلف ميادين المعرفة مع توجيه اهتمام خاص إلى «النص» الأدبي والفلسفي.

وتكفي نظرة واحدة إلى مقالاته التي جمعها في كتابه «عن الجراماتولوجيا» مثلا لنتبين مدى اتساع أفقه واحاطته، فهو ينتقل من أفلاطون إلى روسو إلى فرويد إلى سوسير إلى الأديب الفرنسي جان جينيه إلى هيجل إلى مالارميه إلى هوسرل وكانت وهكذا. وهو في هذا كله يدرس النسق الفكري الذي يكمن وراء النص عن طريق تحليل النص ذاته أو «تفكيكه».

وعلى العموم فان العنصر الأساسي الذي يكمن وراء دراساته البنائية لهؤلاء الكتاب والمفكرين هو نظرية «العلامات» اللغوية التي تهتم بمعرفة وتبيين الطريقة التي تعلم بها «العلامات» أو الرموز اللغوية. وفي هذا يتفق دريدا مع بقية البنائيين الفرنسيين. فاذا كان الاتجاه التقليدي يعتبر الوظيفة الأساسية للغة هي نقل المعلومات وتوصيلها، ويدرس العمل الأدبي أو الفلسفي من هذه الزاوية، فان المدرسة البنائية الفرنسية وبوجه أخص حركة ما بعد البنائية تذهب إلى ان المهم في «النص» هو العلاقة بين الكلمة أو الدال، والمفهوم أو الفكرة المتعلقة بهذه الكلمة «أو المدلول Signifie» وأن مهمة المفكر البنائي الرئيسية هي الكشف عن هذه العلاقة وتحديدها «التقليدي» لعمل أدبي مثل رواية تولستوي الشهيرة «الحرب والسلام» قد يهدف إلى اعطاء فكرة عن نظرة تولستوي إلى التاريخ، أو إلى وصف نظام الطبقات الاجتماعية في روسيا، أو إلى الكشف عن الدوافع الكامنة وراء سلوك أشخاص الرواية وتبرير تصرفاتهم، وهكذا. أما التحليل الدلالي فإنه يهدف إلى تبيين الطريقة التي ترتبط بها كلمات جملة معينة في النص بعضها ببعض، وكيف أن ذلك يعطي ذلك النص معنى معينا بالذات.

وفي ضوء هذا الموقف توصل دريدا إلى أسلوبه الخاص في تحليل النص ونقده، وهو أسلوب يطلق علبه اسم «استراتيجية التفكيك» أي تفكيك النص لاظهار أنه عبارة عن «مركب» يتألف من عدد من النصوص الأخرى. ولكن

هذا التفكيك خليق بأن يكشف في الوقت ذاته عن الطريقة التي امكن بها تركيب النص في أول الأمر . فتفكيك رواية توماس مان «حالة وفاة في فينسيا» مثلا قد يكشف عن أن هذه الرواية هي مزيج من فهم المؤلف لفلسفة شوبنهاور ونيتشه . . وتمثله اللاواعي لآراء أفلاطون ، وهكذا . وكما سبق أن ذكرنا فان دريدا طبق هذه الاستراتيجية على كتابات عدد كبير جدا من الفلاسفة والأدباء والمفكرين لكي يتعرف على طبيعة الاتصال اللفظي عن طريق الكتابة والكلام ، وكان في ذلك كله يقوم بدور القارىء المفسر للنصوص . ولكن استراتيجية التفكيك التي يتبعها تجعل هذه التفسيرات والتحليلات تبدو أقرب إلى المغامرات الذهنية لأنها تقدم نماذج لنوع جديد من ممارسة التفسير والتأويل . فدريدا ينظر إلى النص كما لو كان يتألف من «الخيوط» المختلفة التي تتداخل بعضها مع بعض . ليس مثلما تتداخل خيوط قطعة من القماش أثناء عملية النسج ولكن مثلما تلتف الخيوط بعضها ببعض أثناء عملية الجدل لصنع حبل أو جديلة . ففي عملية الجدل تتبادل الخيوط مواضعها باستمرار لكي تتخذ في آخر الأمر شكل الحبل .

وكتابات دريدا بوجه عام وتفكيكه لأعمال غيره من المفكرين بوجه خاص أمثلة طيبة لعملية «جدل» الكلمات فهي تمتلىء بالألفاظ وبدائل الألفاظ التي يصعب نقلها إلى العربية . وربما كان خير مثال لذلك هو كتابه «رنة حزن» الذي نشر عام ١٩٧٤ ، وهو كتاب غريب ومثير وفيه كثير من الجهد ولكنه يدفع في بعض الأحيان إلى الضيق والحنق والملل . ولكننا نشير إليه هنا من أجل الطريقة التي اتبعها دريدا في تأليفه ولكي نبين «استراتيجيته» في تفكيك النصوص للكشف عما بها من مفارقات لا يمكن الوصول إليها إلا بالقراءة المتأنية ومقارنة الكلمات واستبدال بعضها ببعض . ففي العمود الأيسر من كل صفحة من صفحات الكتاب يقدم دريدا تحليلا لرأي هيجل عن العائلة ويعرض بذلك لموضوعات مهمة مثل السلطة الأبوية والعائلة المقدسة وما إليها . أما العمود الأيمن من الصفحة ذاتها فيشتمل على نصوص مختلفة من أعمال الروائي الفرنسي جان جينيه ، ثم يردف ذلك كله بتفسيرات وتعليقات على النصوص السابقة ويحاول أثناء ذلك أن يربط بين أفكار الكاتب وأن يبدل بعض كلمات

النصين ببعض وأن يصل إلى معان جديدة من كلمات عادية واضحة.

ولكن ما الذي يهدف إليه دريدا من كل ذلك؟ هل المسألة هي مجرد اظهار القدرة على تخريج المعاني عن طريق التلاعب بالألفاظ أو اعادة ترتيبها، أم أن هناك «مشروعا» آخر يهدف إليه ويحاول تحقيقه عن طريق هذه الاستراتيجية؟

الواقع أن قراءات دريدا في نصوص الآخرين وكذلك تركيبات «نصوصه» هي نفسها تصدر عن موقف نقدي للاتجاه الغالب على الفكر الفلسفي الغربي منذ أيام أفلاطون، والذي يطلق عليه عموما اسم «ميتافيزيقا الحضور». وهذا الاتجاه يفترض استمرار الوجود كما هو ويستخدم في التعبير عن ذلك صيغا ومصطلحات تفيد استمرار الشيء على ما هو عليه. وكما يقول دريدا في مؤلفه «الكتابة والاختلاف» إن كل تاريخ الميتافيزيقا يقوم على توكيد فكرة «الكينونة» على أنها «حضور» بكل ما في هذه الكلمة من معنى، ويدور حول مبادىء عامة ومفاهيم وتصورات تفيد هذا الحضور مثل الماهية والوجود والجوهر والهوية والذات والحق، بل وأيضا الوعي والضمير والإنسان وما إليها. بيد أن تفكيك النص خليق بأن يكشف عن كثير من المفارقات التي تتمثل في حضور وعدم حضور الشيء. من أجل ذلك كان ينادي دريدا بضرورة «مقاومة» الميتافيزيقا عن طريق تطوير أساليب قراءة النص الفلسفي أو تفكيكه. وهذا ـ على أي حال ـ موضوع معقد متشابك ويحتاج إلى أن نفرد له مقالا خاصا لأهميته القصوى.

والآن فان الكثير من الكتاب يرون أن موقف دريدا من دراسة النص وما يؤدي إليه من الكشف عن المفارقات وهدم الميتافيزيقا هي أمور جديرة بكل اهتمام في حد ذاتها. ولكن كثيرين آخرين يرون أن تفكيك النص بهذه الطريقة مع إغفال المضمون على ما يفعل دريدا في كتاباته هو نوع من العبث لأنه يجعل من «علم العلامات» في دراسة النص أشبه شيء بلعبة الشطرنج وغيرها من الألعاب التي تعتمد على تحريك الأحجار «أو الكلمات»، مع وجود فارق ضخم ومهم وهو أن هذه الألعاب كلها لها نفس البناء. وهذا هو ما يجعل أستاذا مثل سيلفير لوترانجيه يقول إن دريدا والبنائيين الجدد أو أنصار ما بعد البنائية هجروا كل فكرة طموح عن إمكان فهم أي شيء، فاستراتيجية التفكيك ليست في آخر

الأمر مبررا للاتجاه الذي ينكر وجود علاقة بين الأدب والواقع، ومن هنا كان البنائيون «التقليديون» يرون أن ما بعد البنائية موجة عابرة واتجاه عقيم وغير مثمر ومجموعة من الدعاوى اللا انسانية الخاوية من المعنى . . إنها نوع من العدمية، وفكر يحمل بين ثناياه عوامل هدمه .

ولكن هل هذا يعني أنه قد قضي تماما على هذه الحركة الوليدة أو أن القضاء عليها أصبح وشيكا؟ وهل يعني القضاء عليها الحكم بالافلاس على الفكر الفرنسي المعاصر الذي وقع في شرك التحليلات اللغوية العقيمة؟ الاجابة عن هذا السؤال تتطلب الرجوع إلى أسس البنائية كما وضعها ليفي ستروس ومن قبله دوسوسير لمعرفة مدى ما طرأ عليها من تغييرات .

بول ريكير وفن القراءة*

من التعبيرات الرشيقة التي التصقت بذهني عبارة جاءت في مقال كتبه منذ سنوات الناقد البريطاني جون ويتمان عن الحياة الفكرية في فرنسا ويقول فيها إنه رغم كل ما مرت به فرنسا في السنوات الأخيرة من تغيرات جذرية وسريعة فإنها لا تزال تحتفظ بقدراتها الفائقة على «إنتاج» الشخصيات الكاريزمية التي يمكن وصف أصحابها بأنهم «أبطال الفكر» بنفس الطريقة ونفس المعنى اللذين يقال بهما إن روسيا «تنتج أبطال الشطرنج». ويلاحظ جون ويتمان بهذا الصدد أن عبارة ديكارت المشهورة «أنا موجود ما دمت أفكر» لا تزال قائمة وتمثل إحدى ركائز العقل الفرنسي وأحد مبادئه العامة الأساسية. فقبل الحرب العالمية الثانية كان هناك ثالوث رائع من كبار «أساتذة الفكر» وهم أندريه جيد وبول فاليري وألان، ثم ظهر بعد الحرب ذلك «الثنائي المتعادي» المؤلف من جان بول سارتر وألبير كامي. ولو سرنا نحن في هذا الطريق الذي حدده ويتمان لأمكن لنا القول إنه جاء من بعد ذلك مزيج من الكتاب والعلماء والفلاسفة يضم ليفي ستروس وجاك لاكان وميشيل فوكوه ورولان بارت وجاك دريدا وغيرهم من المفكرين الذين حملوا - ولا يزال بعضهم يحمل - لواء البنائية وما بعدها، كما لحق بهم

---

* العربي - العدد ٥١٢ - يوليو ٢٠٠١م.

بعد قليل رعيل آخر من «أبطال الفكر» الذين يعطون أهمية قصوى للغة والبناء اللغوي ويهتمون بتأويل «النص» وتفسيره فيما يعرف باسم الهرمنيوطيقا، وهي حركة فكرية ترتبط بالفكر الألماني وإن كانت أصولها الأولى ترجع إلى عصور سابقة. وتضم هذه الحركة الفكرية في فرنسا أعدادا من المفكرين ـ من أمثال بول ريكير ـ الذين يغلب عليهم الطابع الأكاديمي الذي يختلف تماما عن الطابع الذي كان يميز حياة المفكرين السابقين عليهم والذين كانوا يشغلون أنفسهم بمشكلات الإنسان والمجتمع ويشاركون في أحداثه الاجتماعية والسياسية.

وتطلق كلمة «هرمنيوطيقا» في العادة على الاتجاهات المختلفة التي يعتنقها بعض الفلاسفة والمفكرين الذين يعطون اهتماما خاصا لمشكلات «الفهم» و«التأويل» أو التفسير. فالكلمة تصدق إذن على نظرية التفسير ومناهجه. واللفظ اليوناني المستمدة منه الكلمة يشير في وقت واحد إلى عملية الكلام وعملية التفسير مما قد يعني أن الكلام هو طريقة «يفسر» بها الشخص أفكاره للآخرين ـ وإن كانت الهرمنيوطيقا تعني في الاستعمال الفلسفي والأكاديمي تفسير النصوص.

وقد ارتبطت الهرمنيوطيقا في البداية بمحاولات تفسير أعمال هوميروس والشعراء الإغريق، وبذلك ارتبط التفسير بالفيلولوجيا (علم اللغة) وبنقد النص ثم انتقلت المحاولة إلى تفسير النصوص المقدسة. فالحركة بدأت إذن على أيدي علماء الكلاسيكيات واللاهوت الذين حاولوا وضع قواعد تحكم التفسير الصحيح للنصوص الكلاسيكية والدينية الأساسية، ولكنها لم تلبث أن اتسعت وامتدت لتشمل النصوص الأدبية وغيرها، بل وتجاوزت هذا المجال إلى مجالات علم النفس والاجتماع والأنثروبولوجيا والتاريخ وبقية العلوم الإنسانية على أساس أن الحياة الإنسانية عملية تضفي معنى على الأشياء ولذا تحتاج إلى أن تقرأ بقصد الفهم والتأويل والتفسير.

وبقول آخر أبسط وأوضح فإنه يمكن تعريف الهرمنيوطيقا بأنها «فن القراءة» أي فن حل النصوص وتفكيكها وتفسيرها والكشف عن معانيها. والذي أضافه المفكرون الهرمنيوطيقيون المحدثون ـ ومنهم الفيلسوف الاجتماعي الديني



الفرنسي بول ريكير ـ هو أنهم عملوا على مد فكرة «النص» إلى كل مجـالات الوجود الإنساني واعتبار الحياة الإنسانية ذاتها نوعا من النص ـ أو على الأصح شيئا يشبه النص ـ الذي يمكن قراءته، على أساس أن الحياة تجسد معنى يمكن ـ من حيث المبدأ ـ توضيحه وإبرازه، وأن ذلك يتم بطريقة تشبه الطريقة التي يفسر بها التحليل النفسي معنى الأحلام.

ويقوم منهج التفسير في أساسه على افتراض أن الكلام له معنيان أحدهما هو المعنى الظاهر والآخر هو المعنى الخفي أو المستتر أو الباطن، مما يعني أن اللغة لها هي أيضا وظيفتان إحداهما هي التعبير والأخرى وظيفة رمزية تتطلب البحث عما ترمز إليه. وقد أدت هذه التفرقة إلى قيام اتجاهين كبيرين في التفسير: الاتجاه نحو استرجاع المعنى وإعادة بنائه وهو الذي يتبعه رجال الدين الذين يهتمـون باسترجاع المعنى الأصلي للرموز في «العهد الجديد». والاتجاه الآخر يقوم على الشك ويضم مفكرين من أمثال نيتشه وماركس وفرويد وغيرهم ممن يهتمـون بتحليل ـ أو تجزئة ـ المعنى، وليس تجميع الأجزاء كما هو الشأن في الاتجاه الأول، ورد ذلك المعنى إلى عوامل ودوافع كامنة وخفية.

تكشف أعمال الفيلسوف بول ريكير عن تأثره بالوجودية والفنومنولجيا والبنائية، وإن كان اسمه ارتبط ارتباطا وثيقا بالاتجاه التأويلي أو الهرمنيوطيقي. وقد اهتم اهتماما كبيرا بدراسة وتقديم فكر الكثيرين من الفلاسفة السابقين عليه، لدرجة أنه كثيرا ما كان يخصص أثناء تدريسه بالجامعة سنة كاملة لتقديم فكر فيلسوف واحد فقط من الفلاسفة الذين تأثر بهم من أمثال هايدجر وهوسرل وياسبرز. ومع ذلك فإن كتاباته تتميز بالأصالة والتجديد الناجمين عن موقفه النقدي من أعمال الآخرين، كما تغطي هذه الكتابات مجالات متنوعة تتراوح بين الدراسات الفلسفية والاجتماعية والدينبة والثقافية العامة، بل إن بعض المقالات التي كتبها أثناء فترة رئاسته لجامعة نانتيـر تعرضت لمفارقات القوى السياسية والعلاقة بين الدولة والمواطن، وبين الحياة والفن، وبين الحياة والموت واكتشاف مناطق الالتقاء بين الدين والفلسفة.

كان مولد بول ريكير في فالانس بغرب فرنسا في السابع والعشرين من فبراير

عام ١٩١٣ . ومع أنه تجاوز الآن الثامنة والثمانين فإنه لا يزال نشيطا ومنتجا بنفس القوة والقدرة والدقة تقريبا . وقد اشتغل بعد تخرجه في جامعة باريس عام ١٩٣٧ بالتدريس في المدارس الثانوية، حتى شارك في الحرب العالمية الثانية، ووقع أسيرا في أيدي القوات الألمانية وظل في المعتقل من عام ١٩٤٠ حتى نهاية الحرب، وبعدها عمل في المركز القومي للبحث العلمي بباريس حتى عام ١٩٤٨ ، ثم انتقل ليعمل أستاذا بجامعة ستراسبورج حتى عام ١٩٥٧ ثم انتقل إلى السوربون، ثم شغل بعد ذلك ـ بناء على طلبه ـ منصب العميد لجامعة باريس العاشرة المعروفة باسم نانتير التي لعبت دورا كبيرا في أحداث الطلاب عام ١٩٦٨ . وقد دفعته تلك الأحداث إلى الاستقالة من منصبه لكي يعود بعدها إلى نفس الجامعة كأستاذ متفرغ، وفي الوقت ذاته تم تعيينه أستاذا غير متفرغ بجامعة شيكاغو .

وقد تأثر منذ أيام الدراسة بتفكير جابرييل مارسل الذي كان يقود تيار الوجودية «المسيحية» كمقابل لوجودية سارتر، كما تأثر بتفكير ياسبرز وبالفنومنولوجيا الألمانية «هوسرل وهايدجر» . وقد انعكست هذه التأثيرات الفكرية في كتاباته، إذ ظهر تأثير جابرييل مارسل في اهتمامه بالكتابة عن المشكلات الدينية واللاهوتية، كما ظهر تأثره بالفنومنولوجيا ومشكلات التفسيرات في اتجاهه الهرمنيوطيقي الذي يعرف عموما باسم الهرمنيوطيقا الفنومنولوجية . وكما يقول الأستاذ جون طومبسون ـ وهو أحد المهتمين بدراسة فكر ريكير ـ إن بول ريكير كان خلال كل حياته الفكرية يهتم بمشكلة الذات الإنسانية الفاعلة أو الشخص الإنساني الفاعل وأن الدافع الأساسي وراء كل أعماله الفلسفية كان هو الاقتناع الوجودي بأن الوجود الإنساني له معنى، وأنه بصرف النظر عن وجود الشر والألم والاستعباد (أو عدم الحرية) فإن ما في الوجود «مما له معنى» يفوق بكثير جدا «ما ليس له معنى»، فالمعنى والوجود هما الطرفان اللذان يلخصان مشروعه الفلسفي مما يعني أن فكره الفلسفي فكر وجودي إلى حد كبير لأن موضوعه هو الوجود الإنساني، كما أنه فكر فنومنولوجي تأويلي بفضل المنهج الذي يتبعه في حل وفك وتفسير طلاسم

«العلامات» التي تستخدم في ". عـبيـر عن نظرتنا وتصورنا بل ورغبتنا في وجود تلك العلامات.

وتمثل مشكلة الإرادة موضوعا محوريا في الفكر الوجودي والفنومنولوجي على السواء ولذا كان ريكير يوليهـا أهمـية كبرى منذ أوائل إنتاجه بحيث كان يعتزم تكريس عمل ضخم لدراسة المشكلـة ونتـج عن ذلك كتـابـه «فلسفة الإرادة». وكان ريكير ينوي في أول الأمر أن يصدر هذا الكتـاب في ثلاثة أجزاء، وظهر الجزء الأول بالفعل عام ١٩٥٠ عن «الإرادي واللاإرادي» ثم توقف عن العمل في المشروع ووجه اهتمامه إلى تعريف مجـال الـوجـدان والمشاعر والاختيار وظهر حول ذلك كتابه عن «الإنسان المعرض للخطأ» وهو دراسة في الأنثروبولوجيا الفلسفية، ومن بعـده كتابه عن رمزية الشر الذي يعتبره البعض البداية الحقـيقية لاهتمامه بالهرمنيوطيقا، أو بالأحرى البداية الحقيقيـة لمسيرته في ذلك الطريق التي بلغت ذروتها في كتابه عن «التفسير : دراسة عـن فرويد» وقد ظهر الكتاب عام ١٩٦٥ وتمت ترجمته إلى الإنجليزية عـام ١٩٧٠ تحت عنوان «فرويد والفلسفة» وقد اهتم فيـه بنبـيين الجوانب النقدية واللانقدية في التفسير من خلال وضعهما في نوع من التقابل الجدلي المتمثل في تقابل مـا يسميه هرمنيوطيـقا الإيمان وهرمنيوطيقا الشك. فإذا كانت نظريـة الـتـأويـل ارتبطت في أول الأمر بقراءة الكتـاب المقدس - على ما ذكرنا - وهو ما يطـلق عليه ريـكير اسم هرمنيوطيـقا المقـدس ويرد إليه إدراك المعنى أو تذكر المعنى بقصد تفسيـر الإيمان وهو الأمر الذي يهم رجال الدين في المحل الأول، فـإن هرمنيوطيقا الشك ترتبط بأعمال فئة معينة من المفكرين الذين يعتبرون الـنـص مجرد واجهة أو «سطح علوي» تكمن تحـته الحقيقة الجوهرية، مما يـعـنـي أن هرمنيوطيقـا الشك تهتم بالبحث عن المعنى الأصلـي أو الأساسي عن طريق «نزع القناع» والكشف عن «الوعي الزائف» وهو ما يتحقق في عمليـات نـقـد الأيديولوجيات - كما هو الشأن في التحليل الاقتصادي عند ماركس، والتحليل النفسي عند فرويد.

ويعتبر ريكير هذه الهرميوطيقا نوعا من التأويل «الأركيولـوجـي» لأنـهـا

«تنقب» في الماضي للكشف عن المعاني «التحتية» البدائية والمتخفية وراء الأغراض المدركة شعوريا والدفينة تحت المظاهر السطحية وذلك على العكس تماما من هرمنيوطيقا الإيمان التي تتجه نحو المظاهر ذاتها لمعرفة قدرتها على الكشف وليس على الإخفاء.. فهي تهدف إلى الكشف عن ما يعنيه صاحب النص في الحقيقة حتى وإن لم يفصح عنه بوضوح. وعلى ذلك فإنه بدلا من أن تتوغل هرمنيوطيقا الإيمان في «الأسرار المظلمة» للنص فإنها تحاول أن ترى النص في ضوئها هي ذاتها، ولذا تتجه تأويلاتها نحو المستقبل، فهي تأويلات «غائبة» وليست تأويلات «أركيولوجية».

ولقد اتهم بعض النقاد ريكير بأن أعماله لا تتبع خط تفكير واحدامستقيما منطقيا ومحددا وأنه لا تكاد توجد علاقة منطقية في تتابع هذه الأعمال التي زادت على المائة «منها اثنا عشر كتابا أساسيا». وينفي ريكير عن نفسه هذه التهمة في حوار أجرته معه جريدة «الموند» الفرنسية ونشر في أول فبراير عام ١٩٨١، وذهب فيه إلى أن كل عمل من أعماله الكبرى كان يهيىء الأذهان في نهايته للعمل الذي يليه، مما يعني أن ذلك الإنتاج الضخم صدر عن عملية فكرية متحركة ومتطورة ينتقل فيها الذهن بشكل طبيعي، ليس فقط من موضوع إلى آخر، ولكن أيضا من مجال لآخر في ترتيب معقول ومقبول. فنهاية كل عمل من تلك الأعمال كانت تترك وراءها مساحة خالية تحتاج إلى استكمال. فحين انتهى مثلا من كتاب «الإرادي واللاإرادي» وجد أنه يتعين عليه أن يعالج مشكلة الإرادة الشريرة فكتب «الإنسان المعرض للخطأ»، وهذا بدوره ترك في نهايته الباب مفتوحا لدراسة مشكلة الرمز «رمزية الشر» وظهر له أثناء ذلك أن هناك أسلوبين لدراسة تلك المشكلة، إما من خلال الأساطير وإما من خلال التحليل النفسي أي من منظور باثولوجي وأنه توجد بناء على ذلك قراءتان مختلفتان لفهم الرموز وتفسيرها، إحداهما تتوخى البحث عما في هذه الرموز من إشارة إلى معاني الارتفاع والارتقاء والسمو والأخرى ترمي إلى الكشف عن ما تشير إليه هذه الرموز والأساطير من انحطاط وتدهور. وهذا معناه أن إحدى القراءتين تسلك الخط الديني اللاهوتي الذي يتلاءم مع هرمنيوطيقا الإيمان،

بينما تسلك القراءة الثانية طريق هرمنيوطيقا الشك التي تجدها في أعمال نيتشه وفرويد. وثمة صراع بين هذين الاتجاهين كرس له ريكير كتابه عن «التأويلات: مقالات في الهرمنيوطيقا».

وعلى أي حال فإن بول ريكير ظل طيلة الوقت وفي كل كتاباته يهتم اهتماما خاصا بالنواحي الأخلاقية والسياسية للوجود الإنساني، وببعض المشكلات الأساسية المتعلقة بهذا الوجود مثل مشكلة العدالة ومشكلة المسئولية. وكما يقول الأستاذ جون طومبسون إن أهم إسهام باق أسهم به ريكير في الفلسفة هو الطريقة التي استطاع بها أن يجعل قراءه يفكرون من جديد في السؤال المركزي القديم في الفلسفة وهو: من نحن؟

وحياة بول ريكير هي حياة الأستاذ الأكاديمي الخالية من الإثارة ومن المفاجآت والبعيدة حتى عن المشاركة في الأحداث الكبرى التي تحدث في المجتمع، فهو يختلف عن جان بول سارتر مثلا وعن بعض الفلاسفة البنائيين وما بعد البنائيين من أمثال دريدا الذين شاركوا في حركة الطلاب عام ١٩٦٨، وهو نفسه يقول في ذلك إن حياته كانت دائما حياة عقلية داخلية وباطنية. وقد وصف نفسه في الحوار الذي أجرته معه صحيفة «الموند» بأنه ابن يتيم لأحد ضحايا الحرب العالمية الأولى التي قتل فيها أبوه وهو طفل صغير، وأنه نشأ لذلك في بيت أجداده الذي يصفه بأنه بيت كان فيه كثير من الصرامة ولكنه لا يخلو من الحب. وذهب في ذلك الحديث إلى حد القول: «ليس هنا من قيمة لحياتي.. فحياتي كانت دائما هي عملي، أعني كتبي ومقالاتي.. إن كتبي هي آثاري الباقية، وقد يكون تاريخ آرائي الفلسفية طريقا ولكن ليس الأمر كذلك بالنسبة لتاريخ حياتي»

الفصل الثالث

تأملات وقضايا

البحث عن «ما بعد الحداثة»*

في الرابع عشر من أكتوبر عام ١٩٧٩ نشر الكاتب الصحفي الفرنسي كريستيان دوكان في جريدة لوموند الفرنسية نص حديث أجراه مع المفكر الفرنسي جان فرنسوا ليوتار الذي كان يعمل في ذلك الحين أستاذاً بجامعة باريس الثامنة، والذي يعتبر رائداً لحركة ما بعد الحداثة في فرنسا. وكان الحديث يدور حول الملامح الأساسية لتفكير ليوتار وآرائه في الحياة والثقافة والمجتمع، وارتياده لحركة ما بعد الحداثة، وإسهامه في تلك الحركة، ومدى تقبّل الفكر العالمي لها. وقد لاحظ ليوتار في بداية الحديث أن العالم يمر بمرحلة تتميز بما أسماه «الانفجار الاتصالي عن بعد»، وأنه يشهد تفكك المذاهب والنظريات والاتجاهات الفكرية الكبرى في المعرفة الأدبية والعلمية، ويعاني من غياب أو اختفاء أنساق المعتقدات التي توجه الإنسان في تفكيره وقيمه وسلوكياته وعلاقاته بالآخرين، وأن هذه المظاهر كلها تعتبر أهم العناصر التي تميز فترة، أو مرحلة أو حتى حالة «ما بعد الحداثة».

وقد اعترف ليوتار في بداية المقابلة بأنه استعار مصطلح «ما بعد الحداثة» من الفكر الأمريكي لكي يصف حالة الثقافة في الوقت الراهن، وذلك على اعتبار

* العربي - العدد ٥٠٦ - يناير ٢٠٠١م.

أن المجتمعات «الحديثة» وهي التي بدأت في الظهور بعد نهاية العصور الوسطى – مجتمعات تربط خطاب الصدق وخطاب العدالة بعدد من «القصص» أو الحكايات التاريخية الكبرى وذلك على العكس من مرحلة ما بعد الحداثة التي نمر نحن بها الآن، فإنها تفتقر إلى مشروعية ما هو صادق وما هو عادل، وأن ذلك هو الذي أدى إلى ظهور واستفحال الحركات الإرهابية، كما دفع الكثيرين إلى اعتناق الستالينية والمادية وما إليهما، وإلى تعرّض رأس المال والرأسمالية إلى أزمة حقيقية طاحنة، كما أن التقدم يلاقي كثيراً من الصعوبات، بحيث يكاد يتوقف تماماً أو حتى ينحسر وينتكس إلى الوراء. ثم يردف ذلك بقوله إن الأزمة ليست في واقع الأمر مجرد أزمة ارتفاع أسعار البترول (كان ذلك في عام ١٩٧٩) وإنما هي أزمة هذه القصص والحكايات الكبرى ذاتها.

وهذه العبارات المستمدة من الحديث تكشف لنا عن نمط التفكير الذي يسود في كثير من الكتابات في فرنسا وأمريكا خلال العقدين الماضيين، وهو نموذج لفكر ما بعد الحداثة الذي يثير حوله كثيراً من الحماسة والتأييد، كما يثير كثيراً من النقد، بل والسخرية في بعض الأحيان.

ولم يتفق المفكرون بعد على تعريف واحد واضح لما بعد الحداثة، ولكن الفكرة الأساسية وراء ذلك المفهوم تقوم على الاعتقاد بأن أساليب العالم الغربي في الرؤية والمعرفة والتعبير طرأ عليها في السنوات الأخيرة تغيّر جذري نجم – في الأغلب – عن التقدم الهائل في وسائل الاعلام والاتصال والتواصل الجماهيري وتطور نظم المعلومات في العالم ككل مما ترتب عليه حدوث تغيرات في اقتصاديات العالم الغربي التي تعتمد على التصنيع، وازدباد الميل إلى الانصراف عن هذا النمط من الحياة الاقتصادية، وظهور مجتمع وثقافة من نوع جديد.

وتمثل ما بعد الحداثة حركة فكرية تقوم على نقد، بل ورفض الأسس التي ترتكز عليها الحضارة الغربية الحديثة، كما ترفض المسلمات التي تقوم عليها هذه الحضارة، أو على الأقل ترى أن الزمن قد تجاوزها وتخطاها، ولذا يذهب الكثيرون من مفكري ما بعد الحداثة إلى اعتبارها حركة أعلى من الرأسمالية

التي تعتبر هي الطابع الأساسي المميز لتلك الحضارة. بل إن البعض يرون أن عصر الحداثة قد انتهى بالفعل، وأن ما بعد الحداثة تهيىء (باعتبارها مفهوماً نقدياً للفكر السابق) لقيام مجتمع جديد يرتكز على أسس جديدة تماماً غير تلك التي عرفها المجتمع الغربي الحديث. ويبدو أن مفكري ما بعد الحداثة قد تأثروا في ذلك بأفكار بعض الفلاسفة الألمان بالذات مثل نيتشه وهايدجر اللذين كانا قد أثارا فكرة إمكان قيام أسس جديدة للفكر الإنساني الحديث والمعاصر.

ولكن هذا لا يمنع من وجود اتجاهات أخرى ترى أن الأمر لا يعدو أن يكون بعض التعديلات والتحويرات في بعض عناصر الثقافة الغربية (الحديثة) مثلما يحدث في كل الثقافات والحضارات خلال تاريخها، وأن هذه التعديلات والتحويرات نشأت نتيجة لتغير الظروف والأوضاع التي تحيط بتلك الثقافات، ولكنها مهما يبلغ من عمقها، فإنها لن تخرج عن أن تكون تغيرات هامشية لا تؤثر في جوهر الثقافة الغربية ومقوماتها الأساسية. وهذا معناه أن ثمة اختلافاً بين المفكرين حول إذا ما كانت ما بعد الحداثة تمثل مرحلة قائمة بذاتها ولها مقوماتها ومقتضياتها الخاصة، أم أنها مجرد استمرار لمرحلة الحداثة رغم كل ما طرأ عليها من تغيرات، وبذلك تكون مجرد حالة للفكر والثقافة تتميز بوجود أنماط ثقافيه لم يتم الاتفاق بعد على تحديد ملامحها.

بل إن ثمة اختلافاً بين الكتاب حول المفكرين الذين ينتمون إلى تيار ما بعد الحداثة لدرجة أن بعض الكتابات تعتبر مؤرخاً مثل أرنولد توينبي صاحب العمل الموسوعي الشهير «دراسة في التاريخ» أحد رواد هذا التيار الفكري أو الحركة الفكرية، ولا أقول النظرية أو المذهب، وربما يرجع ذلك إلى موقف توينبي من الحضارة الغربة في القرن العشرين، وعوامل التفكك التي تعتريها. بل لقد وصل الأمر بالبعض إلى اعتبار ما بعد الحداثة تتمثل في الفجوة التي تفصل بين الثقافة الراقية الرفيعة التي كانت سائدة في الغرب، وبخاصة في القرن التاسع عشر وحتى منتصف القرن العشرين، والثقافة الشعبية العامة أو على الأصح ثقافة الـــ Pop، حسب التعبير الشائع في الغرب، مما يعني ضمناً أن ما بعد الحداثة تمثل حالة من التدهور والانحطاط الاجتماعي والثقافي، أي أن المسألة

ليست مجرد تتابع زمني أو تاريخي بين الحداثة، ثم ما بعد الحداثة، وإنما المسألة هي اختلاف جوهري بين (حالتين) أو (وضعين) للثقافة لكل منهما خصائصه ومقوماته المتميزة والمميزة.

ولم يتفق مفكرو ما بعد الحداثة فيما بينهم على تحديد المسار الذي سوف تسلكه الثقافة الغربية، وما سوف تنتهي إليه في ظل التغيرات الهائلة التي يمر بها العالم الآن وبخاصة العالم الغربي بتحولاته السريعة والفجائية، كما أنهم لم يتفقوا حتى على تبيين معنى الثقافة في المستقبل وأهميتها بالنسبة لمجتمع الغد مما يعني أن الأمور لم تتضح تماماً في أذهان هؤلاء المفكرين وأنهم لايزالون في مرحلة استكشاف جوانب المشكلة ومحاولة تعرّف خصائصها وأبعادها. وهذا هو ما دفع أحد كتّاب ما بعد الحداثة في أمريكا إلى أن يقول إن المفهوم يتضمن (استحالة التحديد).

وقد تكون هذه الاستحالة راجعة إلى غموض المفهوم ذاته في أذهان أصحابه، ولكنه قد يكون مؤشراً على مدى اتساع مجاله بحيث يشمل كل ما يتعلق بالمعرفة الإنسانية بمختلف فروعها وتفرّعاتها وتنوّعها وما تحرزه من تقدم سريع بفضل التقدم التكنولوجي الهائل في مختلف المجالس، وليس فقط في المجال العلمي الدقيق.

والسؤال المهم الذي يتبادر إلى الأذهان هو: هل هذه التغيرات تعني أن عصر (الحداثة) قد انتهى إلى غير رجعة؟ وأن الحضارة (الحديثة) - أو حضارة الحداثة - قد زالت واندثرت؟ أو أنها بسبيلها إلى الزوال والاختفاء بكل ما أنجزته من تقدم في مجالات الفكر الإنساني والكشف العلمي والإبداع الفني؟ وأننا على أبواب حضارة أخرى جديدة هي حضارة وثقافة ما بعد الحداثة؟ وما مقومات هذه الثقافة وما أثرها على الإبداع وعلى طبيعة المجتمع ذاته بوجه عام؟ الواقع أنه حتى الآن لا توجد إجابة قاطعة وإنما تختلف وجهات النظر بين أنصار ومؤيدي ما بعد الحداثة من ناحية، ومعارضيها من الناحية الأخرى.

وأنصار وأتباع ما بعد الحداثة يوجهون كثيراً من الانتقادات إلى إنجازات عصر الحداثة وموقف (الحداثة) من الفكر والفن والسياسة والحياة، وهو موقف

يعلي من شأن العقل ويرى فيه مُصدر كل تقدم في المعرفة وفي المجتمع وأنه وحده هو مصدر الصدق وأساس المعرفة المنهجية. وأنه وحده هو القادر على اكتشاف المعايير النظرية والعملية التي يهتدي بها الفكر والفعل على السواء، وإن كانوا يعترفون في الوقت ذاته أن مبادئ فلسفة التنوير هي التي ساعدت على قيام الثورة الديمقراطية في فرنسا وأمريكا وزوال عهد الإقطاع وقيام النظام الاجتماعي الذي يؤمن بالعدل والمساواة، كما يعترفون بأن كثيراً من منجزات عصر الحداثة تغلغلت إلى كثير من جوانب حياة الإنسان الحديث ابتداء من التكنولوجيا المختلفة والسلع الاستهلاكية ووسائل النقل والمواصلات إلى ظهور النزعات الفردية والاتجاهات العلمانية والعقلانية والنظم البيروقراطية والاتجاه نحو التصنيع وزيادة معدلات التحضّر وما ارتبط بذلك من تفاضل ثقافي في المجتمع (الحديث). ومع ذلك، فإن ما بعد الحداثة ترى أن الزمن قد تغير، وأن الظروف العامة قد تجاوزت كل هذه الإنجازات نتيجة لتقدم أساليب الإعلام والإتصال بوجه خاص، وما أدى إليه من ظهور (حالة) جديدة من التاريخ تتطلب قيام نظريات ومفاهيم تتلاءم مع الأنماط المعرفية الجديدة والتطورات التي طرأت على النظام الرأسمالي نفسه بعد ازدياد الاتجاه نحو العولمة، وتعقد التجارب والخبرات الإنسانية، وتعدد الاتجاهات الثقافية وتنوع المواقف الفكرية، بل وظهور اتجاهات جديدة في الفن تجاوزت المدارس (الحديثة) مثل الانطباعية والتعبيرية والسريالية وما إليها، وتحررت من كل القيودالتقليدية وبخاصة في العمارة حيث يمكن الجمع بين عناصر غير متجانسة تخرج تماماً عن المألوف، وامتداد ذلك إلى بقية الفنون التعبيرية مثل الرقص والباليه بل والموسيقى والأفلام السينمائية.

وعلى ذلك، فقد يمكن القول إن ما بعد الحداثة تبدأ من التشكك أو عدم الوثوق في كثير من الأسس والمبادئ العامة الكلية الشاملة التي سادت في عصر التنوير ووجهت الفكر الحديث، أو حسب تعبير جان فرنسوا ليوتار إن ما بعد الحداثة تبدأ بالميل إلى التشكل فيما يسميه بالحكايات الثقافية العليا أو ما وراء الحكايات التي ورثها الفكر الحديث عن ذلك العصر، كما أنها ترفض التسليم

بوجود أي مجموعة من المبادئ أو المعتقدات أو المسميات الفكرية العامة التي تسيطر على إبداعات مفكري عصر الحداثة. وإذا كانت الحداثة ترى أن النظرية العامة الشاملة الكلية تعكس الواقع، فإن ما بعد الحداثة ترى على العكس من ذلك أن النظرية لا تقدم في أفضل الأحوال سوى منظورات جزئية عن الموضوع الذي تدور حوله.

وقد يرى بعض الكتّاب أن الاختلافات بين الحداثة وما بعد الحداثة ليست اختلافات شاسعة، وأنها مجرد اختلاف في الدرجة وليس في النوع. بل إن بعض أنصار الحداثة يذهبون إلى أن ما بعد الحداثة ليست سوى نوع من الألعاب اللغوية أو التلاعب باللغة الذي يحذقه فلاسفة ومفكرو ما بعد البنائية. وليس من شك في أن مفكري ما بعد الحداثة استحدثوا كثيراً من المصطلحات التي لم يستقر بعضها في شكله الأخير أو في معناه النهائي. وبعض هذه المصطلحات مستمد من كتابات ما بعد البنائية مثل التفكيك والإرجاء، ولكن البعض الآخر جديد مثل اللغة الطفيلية والعقلية الجدلية المنطقية Dialogic والتركيبة الاجتماعية والميتاحكاية والميتالغة وما إليها، وأنه إذا كانت ما بعد الحداثة لعبة لغوية، فإنها لعبة قوية وفعّالة تهدف إلى توجيه الانتباه إلى أبعاد الحقيقة الإنسانية التي كثيراً ما نغفلها أو حتى ننكرها تماماً، كما ترمي إلى إبراز الديناميات التي حاولت الحداثة طمسها أو إخفاءها أو على الأقل عدم الاهتمام بها على أساس أن الذي يهم في المحل الأول هو الأحكام الكلية الشاملة.

ربما كانت كتابات جان فرنسوا ليوتار أفضل ما يكشف لنا عن كل هذه الخصائص، على الرغم مما يكتنف هذه الكتابات من غموض، وشأنها في ذلك شأن كل كتابات مفكري ما بعد الحداثة.

وقد بدأ اسم ليوتار يلمع في مجال الفكر الفلسفي منذ الخمسينيات حين ظهر كتابه عن «الفنومنولوجية عام ١٩٥٤ وهو في الثلاثين من عمره، ولكن أهم كتاباته عن ما بعد الحداثة والتي وجهت إليه الأنظار ظهرت في فترة السبعينيات، وذلك حين صدر له كتابان كان لهما - ولايزال - شأن كبير في الكشف عن أبعاد هذه الحركة الفكرية، الكتاب الأول يحمل عنواناً غريبا هو

(الاقتصاد الشهواني) أو الاقتصاد الشبقي، فقد استخدم في العنوان كلمة (الليبيدو) التي تشير إلى اللذة الجنسية، وقد ظهر هذا الكتاب عام ١٩٧١، والكتاب الثاني هو (الحالة ما بعد الحداثية) وقد ظهر عام ١٩٧٩ ويحمل عنواناً فرعياً هو (تقرير عن المعرفة)، وبين هذين التاريخين ظهرت له مجموعة أخرى من الكتب والمقالات المهمة، كما أنه تابع الكتابة في مختلف مجالات ما بعد الحداثة في الثمانينيات والتسعينيات، وصدر له عام ١٩٩٢ كتاب آخر مهم هو (شرح ما بعد الحداثة)، بل إنه نشر عام ١٩٨٦ عملاً طريفاً بعنوان (شرح ما بعد الحداثة للأطفال) مما يعطي فكرة عن إيمانه العميق بأهمية هذه الحركة الفكرية والدور الذي تلعبه في تشكيل عقل الإنسان المعاصر، وهذا هو ما دفع بعض الكتّاب إلى القول إن أعمال ليوتار أرست أكثر من أعمال غيره من المفكرين قواعد ما بعد الحداثة في مجال النظرية ومجالات الأخلاق والسياسة والجماليات، وأنه كان على رأس المفكرين الذين قطعوا الصلة بنظرية الحداثة ومناهجها وعملوا على نشر «البدائل بعد الحداثية». وعلى أي حال، فإن ليوتار في كتابه عن (الاقتصاد الشهواني) يحاول أن يربط بين الاقتصاد السياسي والرغبة، وبين النظرية والمتعة، وبين الفن والغرائز والمشاعر والرغبات الدفينة العميقة، بينما في كتابه عن حالة ما بعد الحداثة، يحاول تحليل ظاهرة التفكك والتفسخ في المعلوماتية والسيبرينية وبنوك المعلومات، ويبين طبيعة التغيرات التي تحدث في الوقت الحالي في مجال تصنيف المعارف وأساليب الحصول عليها وطرق استخدامها، وأثر التسارع المتزايد في مجالات المعرفة في تغيير الحياة اليومية في المجتمع المعاصر.

وقد وُلد جان فرنسوا في فرساي في العاشر من أغسطس عام ١٩٢٤ في عائلة متواضعة، ولكنه كان طيلة الوقت توّاقاً للكشف عن مصادر المعرفة وارتياد مجالاتها المختلفة المتنوعة، ولذا أراد في أول الأمر أن ينخرط في سلك الرهبنة، ثم اتجه إلى الفن لكي يصبح رسّاماً مصوّراً، وانتقل منه إلى التاريخ، ولكنه لم يفلح في أيّ من هذه الميادين. وكما يقول هو نفسه في ذلك إن رغباته الجنسية المتأججة منعته من الرهبنة، بل ودفعته دفعاً إلى الزواج، كما أن ملكاته وقدراته

الفنية المتواضعة لم تكن تؤهله للاستمرار في الرسم والتصوير، كما أنه لم يكن يتمتع بقوة الذاكرة التي يحتاج إليها المؤرخون، ولذا اتجه في آخر الأمر إلى الفلسفة وحصل فيها على درجته الجامعية العليا من الإيلكول نورمال سوبيريو (مدرسة المعلمين العليا) عام ١٩٥٨ ثم على دكتوراه الدولة من السوربون عام ١٩٧١ وهو في السابعة والأربعين من عمره، وكان يميل إلى فلسفة هيجل وهوسرل وهايدجر، كما كان مغرماً بكتابة الشعر.

وقد اشتغل جان فرنسوا ليوتار بتدريس الفلسفة في المدارس الثانوية بفرنسا لسنوات عدة، ورحل أثناء ذلك ومعه عائلته إلى الجزائر للتدريس، وظل هناك عامين بين ١٩٥٠ و ١٩٥٢، وكانت تجربته في الجزائر عاملاً مهماً في تشكيل ما يسمّيه هو نفسه (ضميره السياسي)، إذ شاهد هناك عن قرب آثار الاستعمار والتفرقة العرقية والفقر، ودفعته هذه التجربة إلى الانضمام إلى الجماعة المعروفة باسم (الاشتراكية أو البربرية) أي الهمجية والتخلف والانحطاط، وهي الجماعة التي انحلّت عام ١٩٦٦. وكان لذلك كله أثره في توجهه السياسي بحيث تعاطف وتجاوب مع حركة الطلاب والعمال في باريس عام ١٩٦٨.

كذلك عمل لسنوات طويلة (حوالي عشرين سنة) في عدد من الجامعات الفرنسية لتدريس الفلسفة وانتهى به الأمر إلى أن يصبح أستاذاً متفرّغاً بجامعة باريس الثامنة، كما أصبح عضواً بمجلس الكلية الدولية للفلسفة، وذلك كله إلى جانب عمله لفترة من الفترات بتدريس اللغة الفرنسية في جامعة كاليفورنيا في إرفن بالولايات المتحدة، ومنها انتقل إلى تدريس الفلسفة واللغة الفرنسية بجامعة إيموري في أتلانتا عام ١٩٩٥. وقد هاجمه مرض السرطان في السنوات الأخيرة، ولكنه ظل محتفظاً بقواه العقلية وبإنتاجه الفكري إلى أن توفي ليلة ٢٠-٢١ أبريل من عام (١٩٩٨).

وليس من السهل فهم كتابات ليوتارد، كما أنه ليس من السهل قبول بعض أفكاره، ولكنه كان يؤازر الدعوة إلى الاختلاف وإلى التعدد في كل المجالات النظرية ويحارب في غير هوادة النظريات والمناهج العامة الكلية أو الشمولية ويؤكد التغاير بين أنواع الخطاب المختلفة، وأن لكل منها قواعده ومعاييره

ومناهجه الخاصة، كما أن للأحكام النظرية والعملية والجمالية استقلالها وقواعدها ومحكاتها المتميزة، كما كان يرفض الأفكار المتعلقة بإمكان قيام نظرية كلية شاملة أو أساسية أو وجود منهج أو مجموعة من المفاهيم تتمتع بمكانة متميزة في أي مجال من المجالات، وإذا كان العلم يتمتع بسلطة فائقة في العصر الحديث، فإن ذلك يرجع إلى استناده إلى قوة وفاعلية ما يسميه ليوتار أحياناً بالأساطير، وأحياناً أخرى بالحكايات والقصص العليا أو ما وراء الحكايات أو (الميتاحكايات)، وقد شغل ليوتار نفسه بمحاولة الكشف عن هذه الأساطير وتحليلها وفحصها، وكان يقصد بالميتاحكايات التفسيرات والتكنولوجيات الميتافيزيقية العليا المسيطرة في تاريخ الجنس البشري.

وقد ميّز ليوتار على الخصوص بين ثلاث من تلك الميتاحكايات وهي العلم الوضعي باعتباره مفتاحاً للتقدم البشري، على ما يقول ماخ، وهرمينوطيقا (المعنى) باعتبارها مفتاحاً للتكوين الذاتي البشري على ما يذهب إليه همبولت والمثالية الألمانية، والصراع الطبقي كمفتاح لخلاص الجنس البشري أو الإنسان على ما يقول ماركس. إلا أن هذه الميتاحكايات أو الأساطير الثلاث قد ظهر فسادها على الرغم من كل ما قدمته من قضايا ونظريات عامة كلية وشاملة، وهو الشمول الذي يرفضه ليوتار وفلاسفة ما بعد الحداثة، ويقفون منه موقف التشكيل والمعارضة. فمشروعية المعرفة في مجتمع ما بعد الحداثة تتم عن طريق أمور أخرى بعد أن فقدت هذه الأساطير مصداقيتها، ولم يعد هناك في نظر ليوتار أي أسطورة أو قصة أو حكاية عليا مسبقة، كما لم يعد هناك أي صورة واحدة أو صيغة واحدة للخطاب يمكن أن تقوم وتعلو وترتفع فوق غيرها من الصور أو الصيغ، كما أنه لم يعد هناك شكل واحد للمعرفة يمكن اعتباره أساساً لبقية أشكال المعرفة الأخرى، وإنما هناك بدلاً من ذلك أشكال وأنواع وصيغ متعددة لما يسميه (الألعاب اللغوية)، وهو مصطلح مستمد من كتابات فتجنشتاين المتأخرة، وتقوم فكرته عند ليوتار على أساس أنه لكي نعرف معنى كلمة أو عبارة ما فلابد من أن نعرف طريقة استخدامها وكيف تؤدي دورها في التفاعل بين الناس. وعلى ذلك، فليس هناك لغة عليا (أو ميتالغة) واحدة يمكن

أن تضم كل أشكال وألوان العبارات والتعبيرات وتؤلف خلفية أو أرضية لـهـا كلها . وإذا كان العلم يصدر أحكاماً وتعبيرات معرفية ، فإن هناك أنواعاً أخرى كثيرة من التعبيرات تخرج عن نطاق العلم مثل التعبيرات الأدائية ، فحين يعلن رئيس جامعة - مثـلاً - أن العام الدراسي قد بدأ ، فإن هذه العبـارة لا تـؤلـف تعبيراً أو حكماً معرفياً ، وإنما هي تعبير عن فعل أدائي فحسب . وعلى ذلك فإن قواعد وشروط الخطاب ليست مقررة سلفاً ، وإنما هي تظهر وتتضح أثناء الحديث نفسه . ولذا فقد يكون من التعسف محاولة إقرار وفرض نوع واحد أو شـكـل واحد من أشكال الخطاب أو التفكير ، وليوتار يصف مثل هذه المحاولات بأنها (شمولية) أو (فاشية) أو حتى (إرهابية) خليقة بأن تقابل بالرفض لأنها تهـدف إلى تحطيم الآخر . والخلاصة من هذا كله ، هي عدم وجود قاعدة عامة أو دستور أو قانون كلي Code مطلق للمعرفة وعدم وجود أي معيار كلي مطلق للصدق ، وأن ما بعد الحداثة تؤلف من الناحية المعرفية البحتة الخطوة أو الحركة الأخيـرة في «الحرب ضد الشمولية» والكلية والعمومية التي كانت تسيطر على الـفـكـر الغربي الحديث حتى منذ ما قبل أيام ماكس فيبر .

أنا ابنك يا إفريقيا *

في ديسمبر عام ١٩٥٨ دعا الرئيس كوامي نكروما رئيس غانا لعقد مؤتمر «كل الشعوب الإفريقية» الأول في العاصمة أكرا. واستغل نكروما الفرصة للدعوة إلى إقامة ما عرف باسم Pan-Africanism، وأثارت الفكرة والدعوة خيال كثير من الكتاب الأفارقة ـ وبخاصة في غرب القارة ـ للبحث عن الشخصية الإفريقية ومقوماتها بالرجوع إلى التاريخ والتراث الإفريقي التقليدي بكل ما يشتمل عليه من أساطير وأمثال وحكايات وأفكار إنسانية عميقة. وقد رأى هؤلاء الأدباء والمفكرون أن العودة إلى هذا التراث وإلى ثقافاتهم الوطنية هي الطريق الوحيد للتخلص من هيمنة الثقافات الغربية التي جلبها المستعمرون الأوربيون، والارتباط بالتالي بالجذور الإفريقية الثابتة الراسخة.

وعلى الرغم من أن إفريقيا السوداء كانت تموج دائما بالحركات السياسية التحررية التي ساعدت على ظهور عدد من الزعماء السياسيين الذين حققوا الاستقلال لأوطانهم في الستينيات على الخصوص، فإن الدعوة إلى الاستقلال في غرب إفريقيا وفي المستعمرات الفرنسية بالذات اتخذت بعدا ثقافيا إلى جانب البعد السياسي، ويتمثل هذا البعد الثقافي في الدعوة إلى التمرد على الثقافة الفرنسية التي كان الفرنسيون يفرضونها بالقوة على الشعوب المستضعفة ويريدون إحلالها ـ هي واللغة الفرنسية ـ محل الثقافات واللغات الوطنية. وكانت فرنسا تلجأ لتنفيذ ذلك إلى إرسال الشبان الأفارقة الواعدين

---

* العربي ـ العدد ٥٠٧ ـ فبراير ٢٠٠١م.

إلى باريس لتلقي العلم هناك والاندماج بقدر الإمكان في المجتمع الفرنسي واعتناق الأفكار السياسية والفلسفية الفرنسية.

ولكن هذه السياسة أدت إلى عكس المطلوب والمأمول منها، فقد تمرد عدد من هؤلاء المبعوثين الأفارقة وكذلك الطلاب الوافدون من المنطقة الفرنسية في الكاريبي، على الحضارة الأوربية التي كانت تعتبر نفسها أرقى وأسمى من الحضارات الأخرى وتنظر باستعلاء إلى الثقافات الأفريقية «السوداء». وتبلور ذلك التمرد في ظهور الدعوة إلى العودة إلى الأصول الإفريقية، والاعتزاز بأفريقيا الوطن الأم، وبالانتماء إلى ثقافتها التقليدية وظهرت نتيجة لذلك الحركة المعروفة باسم الزنوجة أو الزنجية negritude التي تقوم على الاعتقاد بأن الزنوج في مختلف مناطق العالم المتباعدة ـ تباعد غرب إفريقيا عن أمريكا والبرازيل وتاهيتي وما إليها ـ يجمعهم عامل واحد، يشير إليه الشاعر المارتنيكي إيميه سيزير بوجود «شيء ما» مشترك بينهم جميعا، وهو عنصر إفريقي الأصل، وأنه يجب التركيز على إبراز هذا «الشيء» والتمسك به، والذي يعبر عنه بكلمة الزنوجة.

وقد وضع إيميه سيزير ذلك المصطلح الذي أصبح يؤلف فلسفة كاملة ليكون أساسا تقوم عليه عملية اكتشاف الذات، دون أن يعني ذلك الارتماء تماما في أحضان الماضي والانقطاع بالتالي عن العالم الحديث، بل لكي يكون نقطة للانطلاق إلي العالم الفسيح الرحب على كل المستويات، ولإبراز مكامن القوة في الشخصية الإفريقية وفرضها على العالم.

وقد هوجمت فكرة الزنوجة على زعم أنها دعوة للعنصرية، ولكن سيزير رفض التهمة لأن الزنوجة لا تنادي باستعلاء الشعوب السوداء على غيرها من الشعوب، ولا تزعم أن الثقافة الإفريقية والقيم الزنجية أرقى وأسمى من غيرها من الثقافات وأنساق القيم الموجودة في العالم كما هو الحال بالنسبة لمزاعم الجنس الأبيض، وكل ما تطلبه هو أن تجد لها المكان الذي تستحقه بين ثقافات العالم بفضل إنجازاتها وإسهاماتها العديدة على مر القرون.

وقد شغلت فكرة الزنوجة الفكر الإفريقي ثم الفكر العالمي اعتبارا من عام ١٩٣٩ حين نشر إيميه سيزير قصيدته الملحمية الشهيرة «كراسة العودة إلى أرض الوطن» في المجلة التي كان قد أنشأها وهو في باريس ـ وهي مجلة «الطالب الأسود ـ وحين أعيد



نشرها عام ١٩٤٧ كان عدد من الكتاب والمفكرين والفنانين الزنوج قد اعتنقوا الفكرة بالفعل، وكان من أهم من انضم إليها وارتبط اسمه بها منذ البداية الشاعر السنغالي ليوبولد سنجور الذي أصبح فيما بعد رئيسا للسنغال. وقد شاعت في ذلك الحين - أو بعدها بقليل - قصيدته الرائعة الأخرى التي يقول فيها:

ها هنا يقوم الذين لم يزعموا أنهم خلقوا على صورة الإله
وإنما ارتضوا بصورة الشيطان
الذين يعتبرون الزنوجة أشبه بوظيفة من الدرجة الثانية
ولكنهم يأملون في مستقبل أفضل وترقية مرضية
الذين يعيشون وحدهم في قبو صغير في بناية شاهقة
ولكنهم يزدهون بمسوخهم المتكبرة
الذين يقولون لأوربا: انظري فنحن أيضا نعرف التملق والمداهنة
ولكننا نعرف كيف نحترم الآخرين
إننا لا نختلف عنك في شيء
فلا تنظري إلى سواد جلدنا
فالشمس هي التي أحرقته

ولم تنتشر فكرة الزنوجة بين أفارقة شرق القارة مثلما انتشرت بين مثقفي غرب إفريقيا وبين زنوج الكاريبي، لأنهم هم سلالة العبيد الذين اختطفهم الأوربيون وشحنوهم أرقاء إلى العالم الجديد حيث وجدوا المهانة والاستعباد. ورغم مرور كل ذلك الزمن فلا تزال الرابطة العاطفية والحنين إلى الأصول الأولى متأججين في الصدور، وزادتهما تأججا ظهور فكرة الزنوجة والدعوة التي تدعو إليها باعتبارهم ينتمون إلى حضارة إفريقية تعتبر من أقدم حضارات العالم وثقافاته. وقد تكون الفكرة آخذة الآن في التراجع، ولكن المهم هو أنها أيقظت مشاعر زنوج العالم الجديد بأصولهم، فأصبحوا يشيرون إلى أنفسهم ليس على أنهم زنوج أمريكا أو الأمريكيون السود بل على أنهم الأفارقة الأمريكيون، وأفلحوا في أن يفرضوا تدريس الثقافة السوداء في كثير من جامعات أمريكا تحت اسم Black Studies.

وقد ولد إيميه سيزير في المارتنيك بمنطقة الكاريبي الفرنسية عام ١٩١٣، وحصل على منحة لاستكمال دراسته في باريس عام ١٩٣١ وهو في الثامنة عشرة من عمره، وهناك واصل دراسته إلى أن التحق بمدرسة المعلمين العليا «إيكول نورمال سوبيريير» التي لا يلتحق بها إلا الأذكياء النابغون والتي من خريجيها عدد كبير من ألمع المفكرين والفلاسفة في فرنسا وقد أصدر مع بعض زملائه ـ و منهم سنجور ـ مجلة «الطالب الأسود» عام ١٩٣٤، وكانت منذ نشأتها لسان حال الدعوة إلى الزنوجة، وشارك في تحريرها عدد من المفكرين الزنوج الذين اكتسبوا شهرة فائقة نتيجة لذلك من أمثال داما وسانفيل وموجيه، ثم عاد إلى المارتنيك عام ١٩٣٩ حيث اشتغل بالتدريس في فور دي فرانس أكبر المدن هناك، أصدر عام ١٩٤١ مجلة «مداريات» أو المناطق المدارية ليواصل فيها الاتجاه نفسه والدعوة إلى إحياء الأدب والفن والثقافة الزنجية. وكان حماسه للزنوجة والتمرد على الثقافة الفرنسية الطاغية وعداؤه للحصارة الغربية قد دفعته إلى الانضمام وهو في فرنسا إلى الحزب الشيوعي الفرنسي، ولكنه استقال منه عام ١٩٥٦ لكي ينشىء في المارتنيك «الحزب التقدمي المارتنيكي» ليحمل نفس الدعوة ونفس السياسة. وفي المارتنيك ـ أيضا ـ تم اختياره عمدة لمدينة فور دي فرانس ثم نائبا بعد ذلك عن المارتنيك في الجمعية الوطنية «البرلمان» الفرنسية، وبذلك ارتبط نشاطه السياسي بحياته الثقافية، وظل يمارس هذا النشاط المزدوج حتى تقاعده عام ١٩٨٣ لبلوغه الثمانين من العمر.

وتعتبر قصيدته «كراسة العودة إلى أرض الوطن» (مانيفستو الزنوجة). وقد وصفها شاعر فرنسا السيريالي الكبير أندريه بريتون بأنها نموذج للشعر السريالي الزنجي. والواقع أن ذلك الطابع السريالي يصبغ كل قصائده التي كثيرا ما يستخدم فيها عبارات وأخيلة تثير حيرة القارئ في تفسيرها. وقد لجأ إلى هذا الأسلوب نفسه في مسرحيته «العاصفة» التي استوحى موضوعها من مسرحية لشكسبير بنفس الاسم، ولكن بعد إدخال كثير من التعديلات والتحويرات حتى تتلاءم مع أوضاع الزنوج المستعمرين إزاء الرجل الأبيض المستعمر، كما أن الأحداث ذاتها تحدث في المارتنيك لكي تبين في آخر الأمر أن الإنسان الأبيض يلحق بالإنسان الأسود كل أنواع الأكاذيب والافتراءات لكي يظهره في منزلة أدنى من المنزلة التي تحتلها الشعوب البيضاء، سواء في الأخلاق أو القيم أو التفكير.

تمثل فكرة الزنوجة المفومات الأساسية للشخصية والثقافات والقيم الافريقية في

«الشتات» ـ حسب التعبير المستخدم في كتير من الكتابات ـ وبخاصة في العالم الجديد. وتبرر الفكرة بإلحاح شديد ما يسميه مفكرو الزنوجة «كبرياء الترات والثقافة الإفريقية»، كما تؤكد ـ بإلحاح شديد أيضا ـ أن كل السود في العالم هم أحفاد «أعظم الشعوب التي عمرت الأرض وأكثرها اعتزازا بكبريائها». فالفكرة تمثل صراع الإنسان الأسود من أجل تحقيق حريته السياسية والروحية علـى السواء، وتسخر في الوقت ذاته مـن ادعـاءات الاستعلاء التي يتخذها الإنسان الأبيض إزاء السود. وحين ذهب سيرير إلى إفريقيا لأول مرة تغنى بها في قصيدة تقول:

آه لهؤلاء الذين لم يخترعوا شيئا أبـدا
الذين لم يكتشفوا شيئا أبدا
الذين لم يغزوا أرضا أبدا
لكنهم يستسلمون ويستجيبون لجوهر الأشياء
الذين يجهلون السطحيات
ولكن تأسرهم حركة الأشياء
الذين لا يهتمون بالغزو
ولكنهم يدركون لعبة العالم
إنهم أقدم أبنـاء العالم
إنهم الشرارة الأولى لكل نار مقدسة في العالم
إنهم لحمُ لحمِ العالم النابض بكل حركة في العالم
يسمعون الإنسان الأبيض في العالم
وقد أرهقتهم جهود العالم الفاشلة
ومفاصله المتيبسة تئن تحت النجوم القاسية
ويسمعون الصلب الأزرق وهو يخترق اللحم الغامض
وانتصاراته الخادعة التي تخفي كل هزائمه
مثلما يسمعون الأعذار الفخمة الجوفـاء عن تعتراته البائسة
واحسرتاه على جبروت غزاتنا الساذجـين

تحـــديــــات
القرن الواحد والعشرين!*

شهد القرن العشرون، وبخاصة في نصفه الأخير، كثيراً من التغيرات وحركات التمرد التي أثرت في عدد غير قليل من الأوضاع الاجتماعية والسياسية والثقافية سـواء عـلـى مستوى المجتمع الواحد أم على مستوى العالم ككل. وتتراوح هذه التغيرات بين انتهـاء عصر الاستعمار وحصول كثير من المستعمرات على استقلالها إلى سقوط المعسكر الشرقي - مما دفع أحد المفكرين الأمريكيين إلى اعلان «نهاية التاريخ» - إلى الانفجار السكـانـي الهائل الذي يثير كثيـراً من المشكلات حول مستقبل الجنس البشري إزاء تراجـع المـوارد الطبيعية بشكل مخيف ينذر بأوخم العواقب الى ارتفاع الاصوات التي تنادي بـالحـريـة والديمقراطية وتوفير الحقوق الطبيعية للإنسان بصرف النظر عن اختلافات العرق واللغة والدين والجنس وهكذا. وفي الوقت ذاته، ظهرت حركات التمرد الاجتماعي التي اتخذ بعضها شكل ثورات عارمة وعميقة تتمثل في ثورة الزنوج في أمريكا للمطالبة بحقوقهم كمواطنين يتمتعون بكل متطلبات الحياة الكريمة مع القضاء على التفرقة العنصرية، كمـا تتمثل في ثورة النساء للمطالبة بالمساواة في الحقوق والواجبات مع الرجل، ثم الـعـمـل على تكريس ثقافة نسائية تقف على المستوى نفسه مع الثقافة التقليدية المتوارثة التي ترى النساء أنها ثقافة «ذكرية» تنبع من أيديولوجيا متحيزة للرجل، ثم أخيرا ثورة الطلاب في الستينيات على الأجيال السابقة التي تمثل السطوة والتسلط كما تعكسها شخصية الحاكم

---

* العربي - العدد ٤٩٤ - يناير ٢٠٠٠م

والأب والأستاذ وهكذا، وهذه التغيرات وحركة التمرد هي في أخر الأمر تعبير صريح عن الشك في معنى وفاعلية القيم الاجتماعية والثقافية المتوارثة والميل إلى رفضها وعدم الالتزام بها، دون أن يكون هناك في واقع الأمر بديل جاهر يحل محلها.

وقد نشأ هذا الموقف المتمرد الرافض من تضارب، بل وتناقض الأوضاع والأفكار والأيديولوجيات التي تعرض لها إنسان القرن العشرين، وكذلك تعدد وتنوع وتباين المؤثرات الثقافية التي خضع لها، ولم يسلم من هذه المؤثرات حتى أبسط المجتمعات التي اصطلح على تسميتها بالمجتمعات البدائية، وساعد على تعميق الشعور بعدم جدوى أو فاعلية القيم التقليدية المتوارثة سهولة وكثافة الاتصال والتواصل نتيجة لتقدم وسائل الإعلام، وما ارتبط بها من تدفق المعلومات وازدياد فرص الاطلاع على أساليب الحياة وأنماط السلوك والعادات التي تنتشر في المجتمعات الأخرى، وبالتالي امكان الاستعارة والمحاكاة والتقليد وتكوين عادات جديدة قد تتناقض مع التقاليد السائدة في المجتمع ومع العادات الأصلية والقيم الأصيلة، وظهرت بذلك ثغرات وفجوات واسعة وعميقة تفصل بين السلوك والتصرفات والأفكار الجديدة المكتسبة عن طريق التأثير الخارجي، وبين أنساق القيم المتوارثة، تعاني منها معظم المجتمعات الإنسانية في الوقت الحالي، وينطبق ذلك بوجه أخص على مجتمعات العالم الثالث التي تخضع بشكل واضح لتلك التأثيرات الخارجية الوافدة من الغرب الذي يملك قدرات تكنولوجية هائلة في مجال الإعلام والاتصال تساعد على نشر ثقافته وأفكاره وسلوكياته التي ينبهر بها العالم الثالث، ويحاول الأخذ بها باعتباها تمثل مرحلة أعلى من التقدم والرقي رغم عدم تلاؤمها مع التاريخ، والموروث التقليدي الواسع في تلك المجتمعات.

وقد يكون السؤال الطبيعي إزاء هذا الوضع المتناقض هو: هل هناك حاجة لقيام نسق من القيم الجديدة تتلاءم مع هذه المظاهر السلوكية الطارئة، وتبررها وتتفق مع الأوضاع التي سوف تفرض نفسها على مجتمعات العالم الثالث الذي تنتمي إليه المجتمعات العربية وذلك كنتيجة حتمية لزيادة الاتصال بالعالم الخارجي المتقدم، والأشد تأثيراً؟، وقد يبدو هذا السؤال غريباً لأول وهلة، لأن القيم لا تنشأ بفعل الإرادة الذاتية الواعية والتي يتم تكوينها وصياغتها ـ إن صح التعبير ـ من خلال عمليات طويلة ومعقدة تستغرق فترات طويلة جدا من الزمن يتم اثناءها ـ بطريقة تلقائية وغير متعمدة ـ استخلاص مبادىء عامة

من أنماط السلوك، وانساق الفكر السائدة في المجتمع والتي تثبت قدرتها على البقاء والاستمرار، ومع ذلك فقد يكون من المطلوب والمرغوب فيه أن نبحث عن نوع القيم التي يمكن أن تسود في مجتمع الغد، والتي تتلاءم مع الأوضاع والظروف العامة التي سوف تسيطر في القرن الواحد والعشرين، وهذا يتطلب أن يكون لدينا قبل كل شيء تصور عام عما يتوقع أن يكون عليه العالم حينذاك مع الاسترشاد في تكوين هذا التصور بمسار الأحداث في السنوات الأخيرة من القرن العشرين ذاته.

والحديث عن أهم مقومات وملامح القرن الواحد والعشرين، وعن القيم التي ينبغي أو التي نتوقع أن ترتبط به يعبر بالضرورة عن نظرة ذاتية إلى حد كبير، وإن كان يسترشد في الوقت ذاته بالمعلومات والخبرات المتوافرة، كما أن استشراف المستقبل لا يعني إغفال الماضي أو إسقاطه من الاعتبار، فالحياة الاجتماعية والثقافية سلسلة متصلة من الحلقات التي تؤلف وحدة كلية متماسكة إلا في حالات التورات الكبرى التي تمثل انكساراً استثنائياً في تلك السلسلة، فالجديد لا يمحو الجدبد أو يزيله تماماً، وإنما يعمل على تعديله وتغييره والإصافة إليه، وهذا يصدق على المجتمع العربي بكل تراثه الفكري والأخلاقي الطويل العميق الذي سوف يحتاح إلى إعادة قراءة وتفسير في ضوء الظروف المستجدة، وإن كانت القيم تتمتع - في العادة - بالقدرة على الصمود لأنها هي التي تعطي الفرد والمجتمع الشخصية والهوية المتميزة.

ربما كان أهم ما سوف يميز القرن الواحد والعشرين هو زيادة الانفتاح الثقافي والاجتماعي بالمعنى الواسع للكلمة الذي يشمل السياسة والاقتصاد وأساليب الفكر، بحيث تتصل كل مجتمعات العالم بعضها بعضا بما يحقق التبادل الثقافي على أوسع نطاق نتيجة وسائل الإعلام والاتصال المتطورة، وسوف يساعد هذا الانفتاح والاتصال على معرفة الثقافات المختلفة والمتباينة في العالم، وإدراك كنهها ومعرفة رموزها ومعاني هذه الرموز مما يؤدي إلى احترام ثقافة الأخرين، والنظر إلى كل ثقافة منها على أنها منظومة واحدة تتفق في مبادئها العامة مع المنظومات الثقافية الأخرى رغم اختلاف العناصر الجزئية التي تدخل في نكوينها، والتي سوف يشهد القرن الواحد والعشرون استمرار بعض حركات التغيير والتقدم التي بدأت بوادرها تظهر خلال القرن العشرين بحيث يمكن القول إن القرن الواحد والعشرين هو قرن التقدم في مجال العلم والتكنولوجيا استمراراً وامتداداً لما تم تحقيقه بالفعل، وهو ما يتطلب سيادة التفكير العلمي العقلاني، وتراجع التفكير

الغيبي، وانكماش الخرافات، وان كان هذا لن يقضي عليها تماماً، لأنها تخاطب ناحية معينة في حياة البشر، وسوف تزداد المطالبة بالحقوق المدنية، وبخاصة في مجتمعات العالم الثالث مع إقرار حقوق الأقليات العرقية والدينية واللغوية، واستمرار ارتفاع الصيحات بتحقيق مطالب المرأة والعمل على إبراز وتوكيد الثقافة النسوية التي تهدف إلى فرص نظرتها الخاصة إلى الأوضاع والنظم والعلاقات القائمة بالفعل، وإعادة تفسير وتأويل الثوابت التقليدية المتوارثة في الاجتماع والاخلاق والسياسية والاقتصاد، بل والدين أيضا من وجهة نظر خاصة، ومن منظور نسوي خالص بدأت بوادره تظهر خلال النصف الثاني من القرن العشرين، ورغم سقوط الحواجز الثقافية بين مجتمعات العالم، وازدياد التقارب الثقافي بين مختلف الشعوب، فسوف تظهر في الوقت ذاته الرغبة في إبراز وتوكيد التمايز والاختلاف والاستقلال الاجتماعي والسياسي لكسر الهيمنة، والتي قد تريد بعض الدول فرضها على الآخرين، كما سوف تزداد داخل المجتمع الواحد النزاعات الفردية على حساب الشخصية الاجتماعية المتماسكة، وبذلك تزداد حدة التنافس أو حتى الصراع الداخلي بين الأفراد كوسيلة لتحقيق المكاسب الخاصة، وإثبات الذات أمام سطوة المجتمع.

هذه الأوضاع الحديدة تتطلب وجود منظومة من القيم الاجتماعية التي تتلاءم معها وتفسرها وتبررها وتعطيها الدعم المكاني المطلوب كواقع قائم بالفعل، ولابد أن تكون هذه القيم منسجمة ومتجانسة مع الأخلاقيات الجديدة التي تترجم نفسها في الأخذ بمقتضيات ومتطلبات العلم ومناهجه، وبأساليب التفكير العقلاني البعيد عن الغيبيات، وذلك بمتطلبات العمل والقواعد التي تحكمه وتنظمه في عصر تسيطر عليه روح المنافسة والصراع، كما تسوده الرغبة في تحقيق التقدم والنجاح في مختلف الميادين مع توفير أكبر قدر من الحرية الشخصية، والحق في إبداء الرأي والمشاركة في الحكم، وترسيخ مبادىء المساواة والديمقراطية لأفراد المجتمع، مع العمل في الوقت ذاته على تقوية روح الانتماء الوطني والقومي كوسيلة لمواجهة سطوة وفاعلية وسائل الإعلام التي تعمل على تقويض عوامل التمايز الثقافي والاجتماعي والاخلاقي، وهيمنة اخلاقيات وسلوكيات وقيم المجتمع الغربي المتقدم على مجتمعات العالم الثالث، ومنها المجتمعات العربية والإسلامية، ولذا فسوف يشهد القرن الواحد والعشرون في المنطقة العربية التي تهمنا هنا بالدرجة الأولى مزيداً من التركيز على إذكاء روح الوطنية والانتماء القومي، وربما كان

المثال الذي يحضرنا هنا هو الاتجاه الواضح في الوقت الحالي نحو التعليم الأجنبي في كثير من البلاد العربية واعتبار ذلك من دواعي الفخر واكتساب مكانة متميزة في المجتمع، ولكن هذا الاعتزاز سوف يتضاءل ويتقلص أمام الاتجاه الذي بدأ في التنامي الآن نحو الاهتمام بتعلم اللغة العربية وآدابها وتراثها، واعتبار ذلك قيمة مطلقة وليس مجرد وسيلة للارتباط بالمكان الذي نعيش فيه أو مجرد أداة للتعامل والتواصل، وبطبيعة الحال، لن يكون ذلك الاتجاه عائقاً عن الانفتاح على الثقافات الأخرى، لأنه لا يتنكر للغات الأجنبية، ولكنه سوف يضع قواعد للاختيار والانتقاء من هذه الثقافات بحيث نستعير منها ما لا يتعارض مع مقومات الثقافة العربية الإسلامية، فعنصر الاختيار والانتقاد عنصر مهم في الانفتاح السليم والفعال على العالم الخارجي، وفي التأثر والتأثير المتبادلين.

وسوف يشهد القرن الواحد والعشرون درجة أكبر من التسامح بين الثقافات، وهو تسامح يقوم على أساس المعرفة والفهم لتلك الثقافات ومبررات وجودها، ومعاني رموزها، والسلوكيات المرتبطة بها، والقيم التي تكمن وراءها مما يساعد على احترام هذه الثقافات بكل نظمها وأفكارها وقيمها دون أن يعني ذلك بالضرورة تقبل هذه القيم أو محاكاة الأفعال والتصرفات المرتبطة بها، ويستوي في ذلك فهم واحترام القيم التي ترتبط بخروج المرأة إلى العمل، أو المناداة بالمساواة المطلقة بين الجنسين، أو حركات التحرر النسائي بما فيها الحركات المتطرفة التي تنادي بضرورة الالتجاء إلى العنف والقسوة في التعامل مع الرجال، كما هو الشأن بالنسبة للحركة الأمريكية المعروفة باسم «حركة تقطيع أوصال الرجال» لاستئصال شأفتهم في المجتمع، فالمهم - إذن - هو معرفة وفهم الأسباب وراء السلوك، ومعرفة القيم التي تحكم هذا السلوك واحترام هذه القيم رغم رفضها وعدم الأخذ بها، وهذه هي قمة التسامح القائم على الفهم والتقدير والاحترام، بل إن التسامح سوف يصبح قيمة في ذاته من قيم القرن الواحد والعشرين رغم اختلاف النظرة والفكرة والسلوك والمعتقد، فقد تتباين مظاهر السلوك حول موضوع معين من مجتمع لآخر مع أن هذه المظاهر المختلفة والمتباينة تصدر عن قيمة واحدة معينة في تلك المجتمعات المختلفة، فقيمة الشرف - مثلا - مشتركة بين كثير من الشعوب، ولكنها تترجم إلى أفعال مشتركة وسلوكيات متباينة قد لا تكون مقبولة بين كل تلك الشعوب ذاتها، ولذا، فإن السلوك والتصرف والعلاقات الاجتماعية ينبغي أن تؤخذ في إطار السياق العام السائد في كل مجتمع على حدة حتى تختفي الأحكام التقويمية المتحيزة ضد الثقافات الأخرى، ويتوقف

الإعلاء من شأن الثقافة الخاصة بمجتمع معين على حساب ثقافة الآخرين

وواضح من هذا كله أن قيم القرن الواحد والعشرين التي سوف تسود العالم أجمع بما في ذلك العالم العربي هي قيم إيجابية فاعلة أكثر منها مواقف سلبية انفعالية، فسوف تحل - على سبيل المثال - قيم التفكير العلمي والتصرفات والأحكام والقرارات العقلانية محل التفكير الغيبي والاعتقاد في الخرافات والتمسك بها، وسوف يأخذ مجتمع القرن الواحد والعشرين نفسه بالاهتمام بالمستقبل والنظر إلى الامام، واحترام قوى التقدم والنجاح والإنجاز أكثر من النظر إلى الوراء وتمجيد الماضي والارتباط به أو الاستكانة والرضا بالأمر الواقع، ومحاولة إيجاد مبررات لقبوله، والاقتناع بأنه ليس في الامكان أفضل مما كان، ومما هو كائن وقائم بالفعل، وإن كان هذا لا يعني التنكر للترات الثقافي والاجتماعي والأخلاقي، وإنما يعني مراجعته وإحياءه من خلال إبراز الجوانب الإيجابية فيه التي تضيف إلى الحضارة الإنسانية، وسوف تنمو وتنضج وتزدهر قيم الديمقراطية وحرية الرأي، والمشاركة الفعلية في الحياة السياسية، وتحل محل الانفراد والاستئثار بالحكم، وتركيز السلطة في أيدي صفوة سياسية قليلة العدد تحتكر لنفسها كل مظاهر وفوائد السيادة، وتعمل على كبت الرأي الآخر في سبيل المحافظة على مكاسبها وعلى كيانها، ولذا سوف تزداد الرغبة والقدرة على إبداء الرأي بمختلف الطرق والوسائل المتاحة في ذلك الحين، وكذلك سوف تتضح بجلاء وفي قوة ملامح ومقومات الشخصية الفردية، وتمايزها ومشاركتها الإيجابية في حياة المجتمع بدلاً من الموافقة السلبية التي تتمثل في الاكتفاء باستقبال وتقبل وترديد كل ما يلقى إلى المرء من معلومات وتعليمات وتفسيرات وتبريرات تبثها وسائل الإعلام الموجهة، كما هو حادث الآن بالفعل في كثير من مجتمعات العالم الثالث بما فيها المجتمعات العربية، وسوف تجد وسائل الإعلام نفسها مضطرة إلى اتباع سياسة إعلامية وترفيهية تتناسب مع تعقيدات العصر وتقدمه العلمي والذهني بدلا من البرامج الهابطة التي تميل إلى التسلية السطحية التافهة، والتي تؤدي إلى التبلد الذهني وضحالة التفكير، فعالم الغد سوف يكون أكثر جدية حتى في اللهو والتسلية التي تستعين بأساليب وأدوات وأجهزة تساعد على ترويض الفكر وتنمية القدرة على الإبداع والابتكار.

نيبال
على طريق الحرير*

في عام ١٩٨٨ طرحت اليونسكو مشروعها الضخم كأحد مشروعات ذلك العقد عن دراسة وارتياد طرق الحرير القديمة التي كانت تربط الشرق الاقصى بالغرب من خلال التجارة ونقل السلع والبضائع، ولكنها كانت في الوقت ذاته ومن خلال هذا التبادل التجاري طرقا للاتصال الثقافي ونشر الثقافات والمعلومات بين مختلف الشعوب التي نقوم على طول هذه الطرق. فالاهداف الاقتصادية العملية الواضحة المعلنة كانت تخفي وراءها اهدافا مستترة، او على الاصح كانت تقوم بوظيفة اخرى مستترة، وربما لم تكن مقصودة بشكل عمدي، وهي وظيفة ثقافية في المحل الاول. وعلى ذلك فإن مشروع اليونسكو لم يكن يرمي الى إحياء الجانب الاقتصادي التجاري الذي ارتبط بهذه الطرق في القديم بقدر ما كان يهدف الى إحياء قنوات الاتصال او التواصل الثقافي بين الشرق والغرب، وتشجيع التبادل الفكري والادبي والفني والتعريف بمنجزات وابداعات العقل البشري في مختلف ميادين الثقافة وابراز العنصر الانساني المشترك بين ثقافات هذه الشعوب التي تنتمي الى جنسيات واديان واعراق ولغات مختلفة ومتباينة اشد الاختلاف والتباين. ولكن وراء هذا كله يوجد هدف آخر عملي يخدم تلك الغاية الثقافية ذاتها، وهذا

---

* العربي ــ العدد ٤٧٤ ـ مايو ١٩٩٨م

الهدف هو تشجيع السياحة «الثقافية» الى المناطق البعيدة وبين شعوب العالم بأسره والشعوب العريقة ذات الحضارات القديمة التي ارتبطت تاريخيا ولا تزال ترتبط بهذه الطرق الطويلة المتشعبة التي كانت تغطي ساحات هائلة من العالم القديم في ثلاث قارات، ولكن بوجه أخص في آسيا. وعلى ذلك فإن المشروع كان ـــ ولا يزال ـ يهدف ليس فقط الى تعريف الجذور القديمة للثقافات الحالية السائدة بين تلك الشعوب، وانما ايضا الى ايجاد طريق واساليب واشكال جديدة للحوار بين هذه الثقافات وثقافات العالم الاخرى مع معرفة اصول الثقافات التقليدية واوضاعها الراهنة والعمل على متطلبات العصر دون اخلال بالمبادئ الاساسية الاصيلة التي ترتكز عليها. والمحصلة الاخيرة بين الثقافات وتضييق الفجوة بينها وايجاد اسس قوية للتفاهم الثقافي بكل ما يترتب على ذلك من نتائج تتمثل في الاحترام والتقدير لمختلف الثقافات التي تقوم كلها آخر الامر على مبادئ انسانية عليا ومشتركة بين جميع الشعوب.

ولتحقيق تلك الاهداف نظمت اليونيسكو عددا من الرحلات او البعثات الدراسية الاستكشافية لارتياد وتتبع تلك الطرق القديمة التي كانت في معظمها طرقا برية بين الشرق والغرب، وان كان هناك طريق بحري شهير دخل هو ايضا ضمن دلك المشروع. وقد شارك في كل من هذه البعثات عدد كبير من العلماء والمتخصصين في تاريخ وتراث وثقافات الشعوب التي تمر بها تلك الطرق وذلك بالاضافة الى بعض رجال الاعلام، وجمعهم ينتمون الى مختلف دول العالم ممن تتوفر فيهم شروط اكاديمية معينة، كما كان يشارك عدد من المتخصصين والعلماء والباحثين الوطنيين الذين ينتمون الى تلك الثقافات ذاتها.

وخلال الفترة التي انقضت منذ اعلان بدء عقد التنمية الثقافية عام ١٩٨٨ وحتى نهاية ١٩٩٥ قامت اليونسكو بتنظيم خمس بعثات لارتياد واستكشاف ودراسة خمسة من الطرق الرئيسبة، وهي: بعثة الطريق الصحرواي فى الصين عام ١٩٩٠، وبعثة الطريق البحري بين فينيسيا «البندقية» واوزاكا في اليابان «الفترة بين اكتوبر ١٩٩٠ ومارس ١٩٩١»، وقد قامت هذه البعثة بتلك الرحلة على ظهر السفينة «فلك السلامة» التي قدمتها سلطنة عمان كإسهام عملي منها لتحقيق رسالة



اليونسكو في هذا المضمار، ثم بعثة طريق الاستبس في اواسط آسيا عام ١٩٩١ ايضا، ثم بعثة طريق البداوة والرعي في منغوليا عام ١٩٩٢، وقد ظهرت تقارير عن هذه البعثات الاربع الى جانب عدد من المؤلفات عن موضوعات تتعلق بتلك الثقافات والشعوب، وكذلك عدد من افلام الفيديو ومجموعات من الشرائح المصورة التي تسجل دقائق وتفاصيل تلك الرحلات ومعالم الثقافات القديمة العريقة، وتداخل الماضي والحاضر من مختلف جوانب الحياة في المجتمعات التي ارتادتها تلك البعثات وأنجزت فيها المهام الموكولة اليها.

وفي سبتمبر عام ١٩٩٥ قامت الرحلة، او البعثة الاستكشافية الخامسة لارتياد الطريق البوذي في آسيا، وهي البعثة التي شاركت فيها باسم مصر، وكنت الباحث الانثربولوجي الوحيد بين اعضائها. وقد كان المفروض ان تغطي هذه البعثة مناطق واسعة من الهند وباكستان والصين وافغانستان، ولكن الاوضاع السياسية غير الملائمة «وبين اثنتين من الدول» ـــ على ما قيل ـــ من هذه المجموعة حالت دون اتمام الخطة في موعدها، ولذا رئي ان تقتصر «المرحلة الاولى» من اعمال البعثة على دراسة مملكة نيبال الصغيرة مع تكثيف العمل فيها خلال عشرة ايام في الفترة بين ٢١ و٣٠ سبتمبر، على امل ان تتم المراحل الاخرى حين تقوم ظروف سياسية اكثر ملاءمة، وهو الامر الذي لم يتحقق حتى الآن.

ومع ذلك فان مملكة نيبال لها دور اساسي وبالغ الاهمية في هذا الطريق البوذي. فهي موطن ولادة جوتامابوذا، وفيها نشأ ومنها انتشرت البوذية الى بقية انحاء آسيا التي تتبع هذه الديانة، كما ان بها بعض اهم وأشهر مراكز العبادة، حيث تستقبل أعدادا غفيرة من الحجاج البوذيين كل عام وحيث يفد لزيارة معابدها البوذية الفخمة عشرات الآلاف من السياح من كل انحاء العالم ومن كل الديانات والجنسيات. ولذا كان التركيز على دراسة هذه المملكة الصغيرة ذات الاهمية التاريخية والثقافية البالغة فرصة رائعة لاعضاء البعثة المهتمين بدراسة الاديان المقارنة والانثربولوجيا الاجتماعية والثقافية والفنون التشكيلية وثقافات الشعوب وتاريخ الشرق الاقصى والآثار وغيرها للتعرف عن قرب وبطريقة عملية ومن الواقع المتجسد في كل مكان على الكثير من الجوانب المتصلة بفروع تخصصاتهم،

والتعمق بشكل غير عادي في ذلك عن طريق اللقاءات والمناقشات الطويلة المكثفة والمتعمقة مع العلماء والباحثين الوطنيين من اهل نيبال انفسهم او من رجال الدين البوذي وكذلك من خلال زيارة المواقع الجغرافية والاثرية التي شاهدت نشأة البوذية وازدهارها .

وزاد من عمل التجربة الجو الفكري العام الذي كانت تسيطر عليه حرية تبادل الآراء حول نقاط الالتقاء او الافتراق والاختلاف بين الاديان وعوائق انتشار الثقافة والقيود المفروضة على اجراء الحوارات بين الثقافات ، الى جانب عروض الفنون الشعبية من موسيقى ورقص وغناء تعبر عن الروح الاصيلة للشعب وتاريخه واساطيره وآلهته وعباداته ، بحيث كان يمتزج العمل العلمي الاكاديمي الجاد المرهق الى ابعد حدود الارهاق بالمتعة الذهنية والروحية والجمالية الى ابعد حدود الامتاع ، وذلك كله في المواقع المحددة التي كان يتعين على اعضاء البعثة زيارتها ودراستها وتعرف ملامح ومقومات الثقافة البوذية فيها .

كان عدد اعضاء البعثة اثنين وسبعين مشاركا ، ما بين استاذ جامعي «٤٤ استاذا من سبع عشرة دولة» ورجل اعلام ومستشار وخبير وموظف من اليونسكو ، بالاضافة الى اعداد كبيرة من الباحثين الوطنيين او المحليين وبعض كبار رجال الدين البوذي من نيبال نفسها ، وجميعهم على درجة عالية جدا من الثقافة الدينية والعالمية الحديثة على السواء .

وقد اشتمل برنامج البعثة ـ الى جانب الزيارات الميدانية للمعابد والمتاحف والمواقع الاثرية ـ على ندوتين متخصصتين ، عقدت اولاهما في مدينة لومبيني ، مسقط رأس الحكيم بوذا ، وكان موضوعها «لومبيني : مسقط رأس الحكيم بوذا» ، والقيت فيها عشرة بحوث متخصصة تدور كلها حول احداث ولادة الحكيم بوذا والمواقع الاثرية في المنطقة وتاريخ المدينة والجهود المبذولة حاليا لاعادتها على خريطة السياحة الدينية واحياء الدراسات البوذية والمعابد الجديدة التي تقوم ببنائها في المدينة دول شرق آسيا البوذية . اما الندوة الثانية فقد عقدت في مدينة كاتماندو عاصمة نيبال ، وكان موضوعها «البوذية في منطقة الهيملايا ـ انتشارها ومظاهرها في الوقت الحالي» وألقي فيها اثنا عشر بحثا عن مقومات البوذية كعقيدة وسلوك

وانتشارها في آسيا، والعلاقة بينها وبين الاديان الاخرى بما فيها الاسلام، ووضعها ومكانتها في العالم في الوقت الراهن. وليس من شك في ان «الجرعة» العلمية المركزة التي «تناولها» المشاركون في البرنامج كان يصعب الحصول عليها عن طريق القراءة والاطلاع خلال شهور طويلة، وذلك فضلا عن الخبرة المباشرة التي يصعب تحقيقها الا من خلال الاتصال بالواقع، سواء أكان هو الواقع الاثري ام الواقع المعيش، فضلا عن الاحساس بروح المكان وعبق التاريخ وسمو الروحانية وجلال ورهبة الاماكن المقدسة وروعة التماثيل التي تمثل اعمالا من الفن الجميل النابع من قوة وعمق الايمان.

ولقد كان نشاط البعثة يمتد في معظم الايام الى اكثر من خمس عشرة ساعة منذ الصباح الباكر حتى ساعة متأخرة من الليل مع فترات قصيرة للغاية لتناول الغداء الذي لم يتغير طيلة ايام الرحلة عن الوان معينة محددة من الطعام الوطني، وذلك بصرف النظر عن اماكن تناول هذه الوجبة او الهيئة او المؤسسة التي تقدمها او مكانة الاشخاص الذين يوجهون الدعوة لاعضاء الفريق او عدد المشاركين في «الحفل» او تفاوت مكانتهم او الطبقة التي ينتسبون اليها. وعلى الرغم من «رتابة» هذا الطعام خلال عشرة ايام متواصلة ومتصلة فانه يحمل بغير شك نوعا من الرمزية التي تشير الى التمسك بالتقاليد العريقة القديمة على الرغم من التفاوت الشديد في درجة الثراء او الفقر. وقد اشرف على تنظيم البعثة كلها قسم العلاقات الثقافية الخارجية لليونسكو وكان رئيس البعثة هو رئيس ذلك القسم وهو عالم سنغالي اسمه دودو دبين Doudou Diene، وذلك بمشاركة قسم ومديرية الآثار في نيبال والشعبة الوطنية لليونسكو في كاتماندو «العاصمة» وهيئة امناء تنمية منطقة لومبيني التي تتألف من عدد من كبار العلماء والمهندسين والمخططين والاثرياء المولين.

ومملكة نيبال التي تلعب دورا مهما في تاريخ البوذية دولة صغيرة مستقلة، تقع الى الشمال من الهند بحيث يحدها من الشمال اقليم التبت في الصين، ومن الشرق اقليم البنغال بينما تمتد بعض المقاطعات الهندية الى الجنوب والغرب منها. ويبلغ امتداد نيبال من الشرق الى الغرب حوالي ٨٨٥ كيلو مترا، بينما يتراوح امتدادها بين الشمال والجنوب الى ما بين ١٤٥ و٢٤١ كيلو مترا، ويقدر عدد

سكانها بحوالي ثمانية عشر مليون نسمة ينتمون الى عدد كبيـر مـن الـسـلالات والاعراق والقبائل والثقافات والاديان واللغات، وان كانت اللغة الغـالـبـة هـي النيبالية التي تستخدم كأداة للتفاهم بين سائر السكان، كما تنتشر اللغة الانجليزية بين الناس من مختلف الطبقات. وتعتبر الهندوكية هي الديانة الاولـى والاكـثـر انتشارا اذ يعتنقها حوالي ٨٦,٥٪ من السكان، وتأتي البوذية في المرتبة الثـانـيـة «٧,٨٪ من السكان» بينما يأتي الاسلام في المرتبة التالثة حيث يدين بـه حـوالـي ٣,٥٪ من السكان، ثم يتوزع بقية السكان بين عدد كبير من الديانات الفـرعـيـة الاقل اهمية وعلى الرغم من ان البوذيين يمثلون اقلية عددية بالنسبة للهـنـدوس فان ارتباط نيبال بمولد بوذا وانتشار البوذية منها الى المجتمعات والدول الـبـوذيـة الاخرى ووجود اكبر مراكز الحج بالنسبة للبوذيين فيها جعلها تحتل كل هذه المكانة المرموقة في نظر البوذيين بحيث اتخذ مشروع اليونسكو منها نقطة انطلاقة لارتياد طريق الحريري البوذي.

وعلى الرغم من صغر حجم نيبال فان تركيبها الفيزيقي يعكس درجة عالـيـة من التنوع الذي يندر ان نجد مثيلا له في اي مكان آخر له نفس المساحة. فـفـيـهـا توجد سلسلة جبال الهيملايا العظيمة التي يتراوح ارتفاعها مـا بـين ٤٩٠٠ مـتـر و٨٨٤٨ مترا وتغطي الثلوج قممها التي تعلو فوق ٥٠٠٠ متر وتضم ثمانـي مـن أعلى قمم الجبال في العالم البالغ عددها اربع عشرة قمة، واحدى هذه القمم هي قمة افرست «او قمة ساجارماتا» الشهيرة ولكن المنطقة الجبلية بوجه عام تـؤلـف حوالي ٦٣٪ من المساحة الكلية ويتراوح ارتفاعها بين ٦٠٠ متر و٤٩٠٠ متر، ثم هناك منطقة الوديان التي لا ترتفع في الاغلب عن ٣٠٠ متر وهي تغطي حـوالـي ١٧٪ من المساحة الكلية. وبينما نجد الثلوج نغطي قمم الجبال العالية نجد العابات الكثيفة بكل ما تزخر به من انواع الاشجار والنباتات الكثيفة البرية وبخاصة النمور في المناطق المنخفضة نسبيا، الى جانب اراضي الوديان بانهارها او نهيراتها الكثيرة التي تجري في هدوء لتروي مساحات واسعة من الاراضي الزراعية. وهذا التنوع في البيئة الطبيعية يجذب الى نيبال آلاف السياح من كل انحاء العالم.

وتتمتع نيبال بتاريخ طويل كما ترجع حضارتها الى بضعة آلاف من السـنـين

قبل الميلاد. وتتألف نيبال الحديثة من اتحاد عدد من المقاطعات والممالك القديمة التي كانت مستقلة بعضها عن بعض الى ان قام الملك بريتيفي نارايان شاه Prithivi Narayan Shah بتوحيدها كلها في مملكة واحدة عام ١٨٦٨، واقام حكم عائلة شاه. ويعتبر الملك الحالي «بيرندرا بير بيكرام شاه دف» الملك العاشر في سلسلة ملوك تلك العائلة. وقد تعرضت المملكة لبعض التقلب في السياسة. حين قامت احدى التورات عام ١٩٥٠ ترتب عليها قيام حكومة ديمقراطية في العام التالي «١٩٥١» واصبح للبلاد حكومة تستند الى اغلبية في البرلمان وتعترف بتعدد الاحزاب. ثم حدثت ردة الى حكم العائلات الكبيرة حتى قامت تورة جديدة عام ١٩٩٠ لتعيد الحكم الديمقراطي والنظام الحزبي مرة اخرى وتم وضع دستور للمملكة في نوفمبر عام ١٩٩٠. وعلى الرغم من التفاوت الشديد بين الطبقات في درحة الغنى والتراء والفقر المدقع، وعلى الرغم من تعدد الاعراق والديانات فان الطابع الغالب على المجتمع في نيبال وعلى سلوك الناس وعلاقاتهم بعضهم بعضا هو طابع الهدوء والدعة والسماحة. ويتمتل ذلك بأجلى صوره في العلاقات بين السكان من الهندوس والبوذيين حيث توجد درجة واضحة من التقارب بين العقيدتين بحيث يوجد عدد من الآلهة بينهما يشتركون جميعا في تقديسها والاحتمال بأعيادها مما يضفي على غالبية السكان نوعا من الوحدة والاتساق والتجانس القائم على التفاهم والاحترام الديني.

كانت المناطق التي تدخل زيارتها ضمن برنامج البعثة تبدو على الخريطة قريبة للغاية، كما ان المسافة بينها مقدرة بعدد الكيلومترات كانت تبدو معقولة في معظم الاحوال. ولكن الانتقال بالسيارات او الحافلات الفخمة السريعة المريحة المكيفة بين الاماكن «القريبة» كان يستغرق فترات طويلة مس الزمن لا تتناسب قط مع البعد المكاني. فالمسافة مثلا بين لومبيني ومدينة بيهارادا «حيت يوجد المطار» كانت لا تزيد على اتنين وعشرين كيلومترا ولكن الحافلات السريعة المريحة الحديثة قطعتها في اكثر من ساعتين، مما يعطي فكرة عن طبيعة الارض، والاهم من ذلك عن المعاناة والمشقة والمتاعب التي يتحملها المسافر الباحث في الآثار او الانثربولوجيا حين يرغب في زيارة مناطق ومجتمعات البحث. بل ان ذلك يعطينا ايضا فكرة

عما يتحمله الاهالي انفسهم ورجال الدين والنساك والزهاد من البوذيين المنعزلين في المناطق النائية. وعلى اي حال، فإن المعاناة الفيزيقية جزء من الديانة البوذية.

كان الانتقال من كاتماندو «العاصمة» الى بيهارادا بالطائرة ومنها انتقلنا الى لومبيني بالحافلات.

وعرفنا في هذه الرحلة كيف نسقط من الاعتبار تقدير البعد بين مكانين بالقياسات المكانية المعروفة واستبدال الوحدات الزمانية بتلك المقاييس المكانية. وكانت لومبيني من اهم مناطق الحج في القرن الخامس حتى القرن السابع، ولكنها لم تلبث ان تدهورت مكانتها حين ضعفت الديانة البوذية الهندية وتراجعت حتى كادت تنسى تماما الى ما يقارب من الف سنة نتيجة لبعض التغيرات والتقلبات السياسية في المنطقة. وظل الامر على هذه الحال الى ان تم الكشف عن بعض الآثار المدفونة وبخاصة العثور على «عمود» له معنى مقدس عندهم ويعرف باسم «عمود اشوكا» وكان ذلك في القرن التاسع عشر فاثار مرة اخرى الشعور الديني القوي. ثم ازداد الاهتمام في القرن العشرين بتلك المنطقة حين تولى «يوثانت» ــ وهو بوذي ــ الامانة العامة لهيئة الامم المتحدة واطلق نداءه الشهير بضرورة انقاذ لومبيني واحياء التراث البوذي والمحافظة عليه في تلك المنطقة حتى تصبح مركزا دينيا مقدسا.

ولكن الذي يجذب في الحقيقة معظم اهتمام السياح والدارسين على السواء هو المعابد المقامة في «ميدان دوريار» بمناظرها وزخارفها الغنية الراقية الدقيقة، واشغال الحفر الدقيق على الخشب في دقة عجيبة تدل على الصبر والمثابرة النابعين من عاطفة دبنية عميقة ومتأصلة، كما يوجد الى جانب منه القصر الملكي القديم «هانومان دهوكا»، وهو يستمد اسمه كما تقول بعض القصص من «هانومان» ملك القرود الذي تضمنت احداثه ملحمة الرامايانا الهندية الشهيرة. ويوجد تمثال لذلك «الملك القرد» خارج المدخل الرئيسي للقصر. ويضم القصر نفسه ثلاثة متاحف مهمة تبذل اليونسكو وحكومة نيبال جهودا هائلة للمحافظة على محتوياتها.

ولقد كانت الزيارة البحثية الى باتان.. يوم ٢٨ سبتمبر من اكثر الزيارات

امتاعا، ولذا يمكن اعتبارها مسك الختام لبعثة بحثية دراسية تتميز بالعمل الشاق والمتعة الروحية.

وتعتبر باتان واحدة من ثلاث ممالك قديمة في وادي كاتماندو وهي تقع على الجانب الآخر من نهر «باجماتي» الذي يفصلها عن كاتماندو. والواقع انه يمكن القول ان المدينتين تكادان تؤلفان الآن وحدة عمرانية ممتدة ومتكاملة نظرا لامتداد المباني والمساكن في السنوات على كل جانبي الشهرة وان كانت باتان لا تزال تحتفظ بكثير من معالمها القديمة بينما اخذت مثل هذه المعالم تختفي من العاصمة كاتماندو، كما لا تزال روح وعبق الماضي يفوحان بقوة في باتان. وفي باتان يوجد واحد من اقدم المعابد المهمة والشهيرة وهو «المعبد الذهبي» او «كواباهال»، وهو معبد ودير في وقت واحد، ويضم مجموعة من التماثيل والتحف التي لا يوجد لها مثيل في بقية انحاء العالم البوذي، كما هو الشأن بالنسبة لتمثال بوذا المغطى بالذهب، ويقال انه احد ثلاثة تماثيل من هذا النوع في العالم كله. وتقول الاسطورة ان التمثال الثاني رفع الى السماء بواسطة الالهة اندرا، بينما ارسل التمثال الثالث الى التبت.

والتمثال الموجود الآن في نيبال بالمعبد الذهبي كانت قد احضرته معها احدى الملكات ــ وهي الملكة بينجالا. كذلك يحتفظ المعبد الذهبي بنسخة من «المهايانا» البوذية، وهي تتألف من ثمانية آلاف بيت تدور كلها حول «كمال الحكمة». ويبدو ان هذا المعبد كانت له اهمية كبرى في القرن السادس عشر، ثم ازدادت هذه الاهمية تدريجيا منذ ذلك الحين. وقد استمد اسمه من ان اسطحه وبعض جدرانه مغطاة بصفائح من النحاس الاحمر الموشى بالذهب.

ومهما يكن من شيء، فليست المعابد في نيبال مجرد اماكن للعبادة وممارسة الشعائر البوذية، وانما هي بالاضافة الى ذلك تعتبر «التجسيد الروحي» لبوذا نفسه، مثلما تعتبر التماثيل التجسيد الفيزيقي له، وتعتبر الوثائق والكتب «تجسيدا لكلامه»، كما تكشف الاعداد الكبيرة جدا من المعابد والاديرة المقامة في وادي كاتماندو عن مدى انتشار العقيدة وعمق الايمان لدى عامة الناس.

الإنسان وليد المصادفة

كنت دائما اعتقد ان المصادفة تلعب دورا اساسيا في حياة الانسان . . ربما اكبر بكثير مما يظن لاول وهلة ، وان العلامات والمراحل المميزة والفارقة في حياة المرء تجيء وتحدث في كثير من الاحيان عن طريق المصادفة البحتة ، وان دور المرء يقتصر على اسلوبه في الافادة من الفرصة التي تتيحها المصادفة او اغفالها وتركها تمر دون ان يشعر بها .

ولست أعني بذلك ان موقف الانسان من الحياة واحداثها موقف سلبي او انه ليست له ارادة في صوغ حياته الخاصة وتشكيل شخصيته ورسم مستقبله ولكن كل ما اعنيه هو ان المصادفة تخلق اوضاعا معينة لم تكن في حسبان المرء الذي ينفعل بها إن ايجابا أو سلبا ، وان هذا الانفعال يؤثر في سلوكه ويدفعه الى اتخاذ قرارات تحدد مسار حياته والدور الذي يتعين عليه القيام به في المجتمع والمكانة التي يشغلها متلما تحدد له علاقاته بالآخرين . والامر هنا اشبه بالتفرقة التي يقبمها الفيلسوف الاجتماعي الالماني فرديناند تونيس بين الارادة المنفعلة او الطبيعية العضوية التي هي وحدة الحياة ــ حسب تعبيره ــ والارادة الفاعلة العقلانيه الرشيدة التي تسبق القيام بأي عمل ارادي وتساعد على تحقيقة وانجازه .

---

* العربي ــ العدد ٤٨٩ ــ اغسطس ١٩٩٩

فالارادة الطبيعية ارادة فطرية اصيلة وتلقائية وتخضع للظروف والملابسات والمصادفات وتعبر بذلك عن الحياة بكل جوانبها من عظمة أو هوان، بينما الارادة الفاعلة تقوم على ورن الامور بدقة وعلى الاختيار والانتقاء.

فهي اذن محصلة التفكير ونتاجه وثمرته. ومع ذلك فهناك علاقة وثيقة بين نوعي الارادة من حيث ان عمليات الفكر تعتمد الى حد كبير على الميول والملكات والقدرات الطبيعية وعلى الاتجاهات الذهنية للفرد. ولكن المهم هو ان التفكير من اجل تحقيق هدف معين هو العنصر الغالب في الارادة العقلانية الواعية المدركة التي تنظر الى الامور نظرة مستقبلية وليس نظرة آنية تلقائية او «عضوية». فهي التي تساعد على اتخاذ القرار حين تتيح المصادفات البحتة الفرصة غير المحسوبة من قبل. وعلى ذلك فانه على الرغم من كل ايماني بالدور الذي تلعبه المصادفات في حياة الانسان والذي لعبته في حياتي انا بالذات فان موقفي من الحياة لم يكن في اي وقت من الاوقات موقفا سلبيا او موقف المتفرج او المستسلم للامور، وانما كان دائما موقفا يقوم على تقييم الاوضاع التي اتت بها المصادفات التي لم يكن لي يد فيها ولكنني استجبت لها بحكم «الارادة المنفعلة» التي لم تخذلني قط، ولذا فانني لا اذكر انني شعرت ابدا بالندم على قرار اتخذته وكان له تأثير بالغ في حياتي وحياة الاخرين

المصادفة البحتة هي التي جعلتني منذ البداية آتي الى هذه الحياة نتيجة التقاء عنصرين اب ينتمي الى عائلة من رجال المال والاعمال تتصف حيانهم بالجد والمثابرة ووضوح الهدف والنظرة العملية التي تقوم على الحسابات الدقيقة وتأخذ في الاعتبار امور المستقبل وتقدير العواقب، بينما تحمل تلك البويضة جينات ام تنتمي الى عائلة يسيطر على حياة اعضائها جو التدين والميل الى الادب والشعر وتذوق الفن وبخاصة الموسيقى. وبذلك تسرب الى تكوين شخصيتي ودون اي تدخل او رغبة مني هذان الانجاهان المتناقضان! الاقبال الشديد على العمل في مثابرة وعناد تصل بي احيانا الى حد الارهاق، والميل الشديد الى الركون الى الاسترخاء للاستمتاع بالجمال في الفن وبخاصة الموسيفى التي ربما كانت هي الشيء الوحيد الذي يمكنه ان ينتشلني من عبودية العمل ليلقي بي في عالم



الخيال الواسع المترامي الذي لاتحده حدود . . وبين هذين القطبين المتباعدين المتعارضين تتوزع حياتي وايامي ومعظم الليالي بالذات بحيث لا اكاد اخرج من احدهما الا لكي ادخل الى الآخر وبحيث يستغرقني كل من العالمين الواحد تلو الآخر دون ان اجد بينهما اي تناقض او تضارب .

كذلك كانت المصادفة هي التي اتت بي الى هذا العالم في اوائل العشرينيات ، وان اولد واعيش في الاسكندرية دون غيرها من مدن مصر وقراها ، على الرغم من ان الاب تجري في عروقه دماء مغربية وصعيدية بينما انحدرت الام من عائلة ذات اصول تركية استوطنت منذ اجيال طويلة الصعيد والشرقية ، ولم يكن لي انا اي دخل في اختيار المكان او الزمان الذي ولدت ونشأت وعشت حياتي فيه ، فيما عدا فترت الدراسة او العمل في الخارج . وكانت الاسكندرية مدينة «كوزموبوليتانية» بكل معاني الكلمة حيث كانت تجتمع فيها ثقافات الشرق والغرب وتنفتح على الفكر الغربي بكل اتجاهاته وتياراته ومذاهبه ومدارسه المختلفة دون ان تتنكر لاصولها الهلينية والقبطية والعربية الاسلامية ، ولذا لم يكن غريبا ان اجد في مكتبة جدي لامي ـــ الذي كان من رجال الدين ـ ذخيرة كبيرة من الكتب التي تجمع بين الفقه والشريعة والكتاب المقدس وكتب الادب والتاريخ وشعر الغزل الرقيق لعمر بن ابى ربيعة والادب المكشوف لابي نواس علاوة على الكثير من المترجمات الى العربية وعدد كبير من الاسطوانات الموسيقية والغنائية بما فيها بعض الموسيقى الكلاسيكية وبخاصة العزف على البيانو ، وهو امر قد يبدو غريبا للكثيرين . وكانت الارادة المنفعلة ـــ اذا نحن استخدمنا مصطلحات تونييس الذي اثرت كتاباته في تكويني الفكري تأثيرا عميقا ـــ هي التي تدفعني الى الاغراق والاستغراق في فترات مختلفة من حياتي المبكرة في تلك الاعمال المتنوعة التي تسرب تأثيرها بغير شك الى عقلي ووجداني وفتحت عيني على آفاق واسعة من الثقافات العريضة العميقة المتنوعة التي تؤلف في آخر الامر وحدة متكاملة رغم ما فيها من تنوع واختلاف وتباين ، وقادت خطواتي الى الطريق الذي سرت ، ومازلت سائرا فيه .

واذا كانت الارادة الفاعلة هي التي اقنعتني بالالتحاق بكلية الآداب رغم

معارضة الفريق «العلمي» من اعضاء العائلة لهذا الاختيار، كما انها هي التي حببت اليّ الانتماء الى قسم الفلسفة الذي كان يجمع في ذلك الحين (الاربعينيات) بين مجموعة ممتازة من كبار اساتذة الفلسفة بفروعها المختلفة واساتذة علم الاجتماع وعلم النفس، وهي التخصصات الرئيسية الثلاثة التي كانت تدرس في ذلك القسم على قدم المساواة وبالدرجة نفسها من العناية والاهتمام، فان المصادفة البحتة هي التي جعلت استاذا كبيرا من علماء النفس وهو المرحوم مصطفى زيور يعهد اليّ القيام بتلخيص وعرض كتاب من الفرنسية عن «سيكولوجيا الصيغة» حول نظرية الجشتالت. ويستهويني الكتاب بطرافة موضوعية ويشدني اليه حتى بعد تخرجي في الجامعة ويؤثر تأثيرا كبيرا ومباشرا في توجيهي العلمي فيما بعد وان كان خارج مجال علم النفس. وفي الوقت نفسه تقريبا وقعت بطريق المصادفة ايضا في احدى المكتبات على النسخة المختصرة من كتاب سير جيمس فريزر عن «الغصن الذهبي» وعلى كتاب مالينوفسكي ــ احد اقطاب الانثربولوجيا الذي لم يكن معروفا في مصر ــ عن «الجنس والكبت في المجتمع الموحش» ويجتذبني الكتابان مثلما اجتذبني «سيكولوجيا الصيغة». وكان هناك خيط واحد رفيع ولكنه متين يصل بين هذه الكتب الثلاثة ويربط بينها برباط وثيق، وان لم اتبين ذلك الا بعدها بسنوات. ولكن كان لهذه الكتب الثلاثة على اي حال الفضل الاول في ان اشغف بما عرفت فيما بعد انه الانثربولوجيا او علم الانسان. فقد كنت اميل الى هذه الكتب وامثالها بقوة الارادة المنفعلة التي تخاطب الميول والوجدانات الطبيعية، ولم يظهر دور الارادة الفاعلة الا بعد ان جاء راد كليف براون عميد الانثربولوجيين البريطانيين الى مصر في اواخر الاربعينيات، وتصادف ان اكون انا تلميذه الوحيد في الماجستير. وادرك الرجل من قراءاتي وميولي واتجاهاتي انني اقرب في تفكيره الى الدراسات الانثربولوجية وموضوعاتها ومناهجها، فاذا به يرسلني الى اكسفورد لكي اتخصص في الانثربولوجيا بعد ان كان مقررا لي ان اذهب الى هارفارد للتخصص في علم الاجتماع.

اختياري السير في تيار المدرسة الوظيفية كان اراديا وبعد تفكير طويل ومقارنة

بين محتلف مدارس علم الاجتماع والانثربولجيا والنظريات العديدة التي يشغل بها العلماء اذهانهم ويملأون بها كتاباتهم والتي كانت تدرس في اكسفورد ويترك للطلبة حق الاختيار بينها والاسترشاد بها في كتابة رسائلهم. وقد تكون النظرة الكلية الشاملة للثقافة التي تغلغت الى عقلي على غير وعي مني منذ بدأت اطالع في مكتبة جدي المتنوعة التي توحي بوحدة المعرفة وتكاملها، وقد تكون دراستي لسيكولوجيا الصيغة واعجابي وانفعالي بنظرية الجشتالت، وقد تكون قراءاتي المتعددة والمتأنية لكتاب الغصن الذهبي في طبعته المختصرة ثم بعد ذلك في طبعته الكاملة التي تشغل ثلاثة عشر مجلدا والتي يحيط فيها فريزر بجانب كبير جدا من اساطير وآداب وثقافات العالم في تآلف واحكام بالاضافة الى اعمال مالينوفسكي وتونييس المترجمة الى الفرنسية مسؤولة كلها عن اقتناعي بمنهج البنائية الوظيفية التي كانت على اي حال هي الطابع الغالب على تفكير كثير من اساتذة الانثربولوجيا الذين درست على ايديهم في اكسفورد الى جانب شيخهم الكبير راد كليف براون. وعلى الرغم من كل الانتقادات التي وجهت الى هذه المدرسة، وبعض الانتقادات صحيح وسليم ـ وعلى الرغم من ظهور تعديلات بل وتحويرات عديدة لها، فمازلت اتمسك بصيغتها الاولى الاساسية، ليس عن جمود ولا عن عدم دراية بما فيها من ثغرات او جهل بالتعديلات التي ادخلت عليها، ولكن لانها المدرسة التي تنظر الى الاشياء في كليتها وعمومها وتكاملها وتماسكها، ويستوى في دلك نظرتها الى الانسان الفرد او الى المجتمع او الى العالم بأسره، وتحاول البحث والكشف عن عناصر التكامل والتكافل والتضامن في الحياة، وترى ان التوازن هو الغاية الاخيرة من كل انواع النشاط الاجتماعي والعلاقات الانسانية وانه هو الهدف الاسمى الذي يعجز الانسان عن تحقيقه. فالانسان يرفض الهيمنة بمختلف اشكالها ويقاومها لاثبات ذاته ولذا فان كل ما ينشأ من صراع بين البشر وبين الطبقات او بين الدول انما يهدف في آخر الامر الى تحقيق التوازن، وهذه مبادئ طبقتها في كل دراساتي الميدانية بل وفى نظرتي الخاصة الى الامور الحياتية المختلفة وفي علاقاتي مع الاخرين. بل انني التزمت بها في بحث قديم عن الثأر في احدى مناطق الصعيد وذهبت فيه الى ان الثأر

ليس مجرد فعل بسيط يهدف الى الانتقام لمقتل احد افراد الجماعة، وانما هو (نظام اجتماعي) يهدف في آخر الامر الى اعادة التوازن الذي كان قائما بين الجماعتين (المعتدية والمعتدى عليها) قبل وقوع حادث القتل الذي اصاب ذلك التوازن بالخلل نتيجة فقدان احد افراد الجماعة المجني عليها. وان الوسيلة الوحيدة المقبولة لاعادة التوازن هو انقاص الجماعة المعتدية بنفس القدر الذي نقصت به الجماعة الاخرى، وان مبدأ العين بالعين والسن بالسن والانف بالانف والاذن بالاذن الذي ورد ذكره في القرآن الكريم هو قانون للتوازن الاجتماعي.

المصادفة وحدها ايضا هي التي جمعت ذات مساء في اواخر عام ١٩٥٨ على عشاء رسمي في لندن بين المرحوم الدكتور عباس عمار، احد عظماء مصر واحد كبار علماء الجغرافيا، وايفانز بريتشارد احد اساطير الانثربولوجيا في بريطانيا والعالم. وكان عباس عمار يشغل حينذاك منصب نائب مدير مكتب العمل الدولي في جنيف وذلك بعد ان اختلف وهو وزير للشؤون الاجتماعية مع جمال عبدالناصر وترك مصر بأسرها الى مجال العمل الدولي، بينما كان ايفانز بريتشارد استاذا للانثربولوجيا في جامعة اكسفورد حيث تتلمذت عليه لست سنوات في الخمسينيات. ويجري الحديث بين الرجلين، ويرد ذكر اسمي على لسان ايفانز برتيشارد. ولست ادري ماذا قال عني، ولكن عباس عمار الذي لم اكن اعرفه الا بالاسم ولم يكن هو يعرف عني شيئا بطبيعة الحال اسند اليّ القيام بدراسة ميدانية بين البدو في مصر وفي سوريا ايام الوحدة بين القطرين، ثم عرض عليّ بعد ذلك في اوائل الستينيات، العمل في قسم انشئ حديثا بمكتب العمل الدولي يختص بشئون المجتمعات الوطنية في العالم الثالث. وكان من الطبيعي ان انبهر بالعرض خاصة انني كنت مدرسا في اول السلم الاكاديمي، ولذا قبلت العرض بقوة الارادة المنفعلة التي هي «مبدأ وحدة الحياة» والتي توجد «كامنة وراء كل نشاط بشري» كما يقول تونييس، وان اعمل في المنظمة الدولية لعدة سنوات معاراً من جامعة الاسكندرية، اتيح لي اثناءها القيام بدراسات ميدانية موسعة ومكثفة بين الجماعات البدوية في كل صحاري الشرق الاوسط وشمال افريقيا، وكذلك بين قبائل جنوب السودان وشرق افريقيا وغربها، كان

لها ولا يزال تأثير بالغ في تكويني الاكاديمي والتعرف على كثير من الثقافات الافريقية التي تتفاوت في مظاهرها ونظمها وسلوكيات الاهالي فيها ولكنها تشترك جميعا في نفس المبادئ الذهنية والقيم الاخلاقية على الرغم من التباين في التعبير عن هذه المبادئ والقيم. وكانت هذه التجارب الميدانية هي الركيزة الاساسية التي يقوم عليها ايماني العميق بوحدة الجنس البشري في كل زمان ومكان، وان الاختلافات في اللغة او العرق او الدين لا تلغي ذلك الاساس المشترك، وان ثمة مساحات هائلة لامكان التفاهم والتقارب بين الشعوب، وان معرفة تلك الثقافات المختلفة ودراستها تؤدي بالضرورة الى احترامها واحترام اصحابها والكشف عن تلك المبادئ المشتركة، وادراك ان الصراع بين المجتمعات الانسانية يقوم في جزء كبير منه على عدم المعرفة وعدم الفهم اللذين يؤديان الى الشك والتوتر والعداء. وقد تبدو هذه امورا بديهية ومسلما بها، ولكن الادراك العميق لهذه الامور القائم على التجربة المباشرة يبرز هذه البديهيات والمسلمات في كل ابعادها واعماقها ويحولها الى حقائق تكاد تكون محسوسة وملموسة.

وقد تعززت هذه الافكار بعد ذلك بسنوات طويلة نتيجة لدراسات ميدانية اخرى قد تكون اقصر واقل كثافة وتعمقا ولكنها لا تقل في مغزاها الاخير عن الدراسات الاولى، وذلك حين اتيح لي القيام بهذه البحوث في بعض مجتمعات الشرق الاقصى حين شاركت في احدى بعثات اليونسكو لاعادة اكتشاف طرق الحرير، طرق التلاقي الثقافي، وبالذات الطريق البوذي الذي فتح امامي المجال لان اواصل ما كان انقطع من اهتمامي المبكر بدراسة ثقافات وديانات الشرق القديم.

ولكن حين جاء الوقت الذي كان يتعين عليّ ان اختار بين الاستمرار في العمل الدولي او العودة الى الجامعة قضت الارادة الفاعلة العاقلة الرشيدة بضرورة العودة الى الحياة الاكاديمية. والظاهر انني خُلقت لكي اكون مدرسا ومعلما، وهذا هو الذي يدفعني الى طلب العلم والاستزادة منه طيلة الوقت وعلى طول العمر. فلن يستطيع ان يتولى التعليم من لا يبدأ بتعليم نفسه. ولم اندم قط على اختياري العودة الى الجامعة على الرغم من كل ما طرأ على

الجامعات في مصر من تغيرات سلبية في المعايير والقيم والسلوكيات والمستوى.
كذلك كانت الارادة الفاعلة وراء استمراري في الاهتمام الفائق بأفريقيا وثقافاتها ونظمها الاجتماعية وعلاقتها بمصر والعرب والاسلام وان يتجه معظم اهتمامي الى معرفة العقل الافريقي وانجازاته في الادب والفن والفلسفة وكذلك معرفة الهوية الافريقية ومقوماتها الاساسية، وان كنت لم اغفل الاهتمام بالتغيرات السياسية والاقتصادية والاجتماعية وهي الامور التي تستهوي الكثيرين على اي حال. وبالمثل كانت الارادة الفاعلة ولا تزال تدفعني الى مواصلة الاهتمام والانشغال بمشكلات البدو الرحل وحياتهم ونظمهم وتقاليدهم وقوانينهم العرفية التي تعكس نمطا من القيم السامية الرفيعة التي لا تهتم الحضارة الحديثة بإبرازها او الاعتراف بها وقد تكون ظروف الحياة ومتاعب الانتقال والسفر قد باعدت بيني وبين القيام بدراسات ميدانية جديدة في افريقيا لمتابعة التغيرات عن قرب وبطريق مباشر، ولكنها لم تفلح حتى الآن في المباعدة بيني وبين الصحاري المصرية التي اعثر فيها على هدوء نفسي وصفاء ذهني بفضل ذلك الخلاء الفسيح المترامي الذي يدعو الى الاستغراق في التفكير والتأمل الطويل العميق البعيد عن متاعب الحياة اليومية وادرانها ويرتفع بالروح الى طبقات عالية جدا من السمو والراحة والاستكانة والهدوء. وليس غريبا ان تكون الاديان الكبرى نشأت في مناطق الخلاء الواسع الى ما لا يدركه البصر والذي لا يملؤه سوى قوة الخالق وعظمة قدرته.

ولقد جمعتني المصادفة ذات مساء في اواخر عام ١٩٦٨ اثناء عملي بجامعة الكويت الناشئة بالمرحوم احمد مشاري العدواني على عشاء في منزل الاساتذة المصريين، وكان العدواني يشغل في ذلك الحين منصب الوكيل المساعد لوزارة الاعلام التي كان يتولاها الشيخ الجليل جابر العلي. وبشكل ما وجدتني ادخل في حديث طويل مفتوح مع العدواني وفي الفة غريبة وحميمة كما لو كان يعرف احدنا الآخر منذ سنين. ويتطرق الحديث الثنائي بيننا بعيدا عن الآخرين الى اوضاع الثقافة واوجاع المثقفين في العالم العربي. ولست اذكر الآن من منّا نحن الاثنين ذكر ان الامر يحتاج الى صدور مجلة ثقافية رفيعة المستوى تقدم خلاصة

الفكر العالمي وانجازاته الثقافية والعلمية والفنية وتهتم في الوقت ذاته بالتراث العربي الاسلامي وتقديمه في ثوب جديد وقراءة واعية حديثة تساعد على وصل الحاضر بالماضي وتعرف القارئ العربي بتاريخه الثقافي العريق ومنجزاته الفذة التي تكاد تكون مجهولة الا للمتخصصين.

وقد انفعلت انفعالا شديدا للفكرة التي سيطرت على تفكيري لعدة ايام وحلق الخيال في اجواء عالية حول ما يمكن ان تكون عليه متل هذه المجلة والدور الذي يمكن ان تلعبه في تحديث الفكر العربي بوجه عام، الى ان التقينا مرة احرى ولكن على موعد لنتحدث جديا في الموضوع الذي كرسنا له بعد ذلك جانبا كبيرا من الجهد والوقت والتفكير حتى خرجت «عالم الفكر» الى الوجود، وتحقق بذلك عام ١٩٧٠ ما كان يبدو مجرد حلم جميل عام ١٩٦٨، وذلك نتيجة الالتجاء الى الارادة العقلانية الرشيدة الحازمة التي تستطيع التخطيط والتنفيذ. وقد التزمت المجلة منذ صدورها بالسياسة الثقافية التي حددناها لها والتي ترضي الضمير الخلقي وتخضع لاحكام ومقاييس العقل وارشادته.. ومن تآلف احساس واوامر الضمير الذي هو اداة الارادة المنفعلة واحكام ومنطق العقل الذي هو اداة الارادة الفاعلة. استمرت المجلة في العمل على تحقيق الآمال العريضة التي تهفو الى اللحاق بثقافات الغرب المتغيرة المتنوعة واحياء الاهتمام بالتراث العربي الاسلامي والثقافة العربية التي كانت تبدو في كثير من الاحيان راكدة ساكنة لا تكاد تتحرك.

وان كان هذا الركود والسكون الظاهران يخفيان تحتهما براكين من الرغبات المتأججة المكبوتة التي تحاول التنفيس عما تحمله من مشروعات وآمال، والانطلاق لتغيير الاوضاع القائمة وكسر ما بها من جمود.

ولقد كنت دائما شديد الاعجاب بالثقافة الغربية وبرسالتها التنويرية، وذلك منذ ايام النشأة المبكرة في الاسكندرية التي شاهدت كبار رجال الفكر والادب الاوربيين وبخاصة من الفرنسيين الذي كانوا يفدون اليها للمحاضرة في المركز الثقافي الفرنسي او «البيت الفرنسي» كما كان يدعى حينذاك، كما كانت تستقبل فرق الموسيقى والباليه والاوبرا التي كانت تأتي تباعا الى مصر لتقديم عروضها

وحملاتها الرائعة الباهرة في القاهرة والاسكدرية .

وقد عاش في المدينة في تلك الفترة عدد من رجال الفن والرسامين الايطاليين بالذات الذين اسهموا في تكوين مدرسة من المصريين البارعين في فن الرسم والتصوير والذين افلح بعضهم في ان ينقش اسمه في السجل الفني لمصر . وكانت مكتبات الاسكندرية تعرض احدث ما تخرجه المطابع في الخارج من كتب ومجلات بكل اللغات، وذلك الي جانب المؤلفات والمجلات الثقافية المصرية والعربية التي كانت تشهد فترة ازدهار رائعة في الثلاثينات والاربعينيات . وقد ساعد على تعميق تقديري وادراكي لابعاد الفكر الغربي المتنوع الراقي سنوات الدراسة الطويلة في اكسفورد التي تمثل مركزا اعلاميا واكاديميا وثقافيا رفيع المستوى الى ابعد الحدود، ثم سنوات العمل في منظمة العمل الدولية بجنيف التي تزخر حياتها بمختلف التيارات السياسية والحركات الاجتماعية وتشهد كثيرا من المؤتمرات الدولية التي تتعرض لمشكلات العمل والفقر والمرض والتخلف مما اتاح لي الفرصة للتعرف على اشكال عديدة من معاناة البشر في مختلف بقاع العالم الى جانب ما كت قد لمسته بنفسي من بؤس وشقاء سواء في صحاري الشرق الاوسط او في غابات واحراش افريقيا دون ان يمنعني ذلك الشعور مى تقدير ثقافاتها والانفعال بكثير من جوانبها الابداعية التلقائية . ولم تنقطع صلني بالفكر الغربي بعد ان عدت الى مصر والى الوطن العربي فقد كنت ومازلت كثير التردد على اوربا والى حد اقل على امريكا التي لم اعجب بها كثيرا علي اي حال . ولكن هذا الاعجاب الشديد بثقافات الغرب لم يكن يعني الانصراف عن الاهتمام بالثقافة العربية الاسلامية المتأصلة في عقلي ووجداني بحكم النشأة الاولى ايضا وبفضل المناخ الثقافي العام الذي كان يحمل لواءه عدد من كبار المفكرين والادباء والشعراء العرب الذين كانوا يتخذون من مصر ومجلاتها منبرا لنشر جانب كبير من ابداعهم الفكري والادبي والفني، ولم تكن الاسكندرية بعيدة عما كان ينطلق في اجواء القاهرة من انجاز وابداع .

انما الذي كان يؤرقني دائما هو نسيان الثقافات الافريقية وعدم الاهتمام بها في مصر بالقدر الذي ينبغي خاصة ان هذه التقافات تزخر بكثير جدا من روائع

الابداع في الادب والفن والفلسفة، وهو ابداع يصدر عن روح معذبة غير مستقرة ولكنها متحفزة ومتوثبة وتحاول ان تفهم الحاضر وتستوحي الهامها من تراث الماضي بكل ما فيه من سحر واساطير وغيبيات وقيم وتقاليد.

وكان يؤرقني دائما ايضا اغفال بل واهمال ثقافات الشرق الاقصى القديم والحديث على السواء وهي ثقافات شديدة الغنى والثراء بأديانها وفلسفاتها واخلاقياتها وآدابها وكتاباتها التي نقل معظمها الى اللغات الاوربية دون ان تحظى العربية منها بالكثير. وكنت قد قرأت منذ سني الدراسة الجامعية بعض كتب الفيدا مترجمة الى الانجليزية. كما قرأت اجزاء مطولة جدا من ملحمتي الهند الشهيرتين: الرامايانا والمهابهاراتا، وسيطرت على مشاعري احداث الرامايانا بالذات لما تحمله شخصياتها من قيم اخلاقية سامية تتمثل في الالتزام بالواجب وادراك المسئولية واطاعة التعاليم والصبر على المتاعب تم اخلاص المرأة الهندية للزوج. ولا تزال احداث الملحمة تمثل حتى الآن سنويا في بعض المدن الهندية حتى ترسخ في الانسان الهندي المعاصر تلك القيم والتعاليم والتقاليد السامية. ولم تكن قراءتي للرامايانا التي مازلت اغرم بها غراما شديد مجرد قراءة للمتعة الذهنية والروحية الخالصة، وانما هي ايضا قراءة الباحث الانثربولوجي الذي يهتم بالدراسة والفهم وعقد المقارنات، ولذا كنت ارى فيها دائما صورة اخرى من اسطورة اوزيريس وايزيس بل ومن قصة ايوب وناعسة. فالرجل في الاعمال الثلاثة يخضع لكثير من العذاب والألم ويتحمل ذلك في كثير من الصبر والاستسلام والخضوع لحكم الاقدار وذلك على العكس من المرأة التي تتحمل هي ايضا نصيبها من العناء ولكن بغير استسلام وفي كثير من التحدي ومحاولة التغلب على الشدائد لانقاذ الزوج وتخليصه من العذاب. ومازلت ارى الانثى هي التي تحمل عبء الحياة وتضحي براحتها في سبيل الزوج والولد وللمحافظة على الاسرة وعلى المجتمع بل وعلى الكون بأسره. ولا تزال هذه المشابهات في الاعمال الكبرى تسترعي انتباهي وتستحوذ على فكري وتترسب في اعماق ضميري واجد فيها ثروة هائلة تكشف عن عمق الطبيعة الانسانية وما فيها من نبل وسمو ورفعة.

خلال هذه الحياة التي طالت واستطالت حتى بلغت ثلاثة ارباع القرن والتي كانت مليئة بالاحداث والرحلات والعلاقات والاتصال بالمجتمعات البدوية في الصحاري والجماعات القبلية في افريقيا والثقافات التقليدية العريقة في الشرق الاقصى والدول الصناعية في اوربا وامريكا كان الانسان ــ الفرد والفكرة والمفهوم ــ يحتل بؤرة اهتمامي، وهو ما يتفق تماما مع فرع المعرفة الذي قررت بارادتي الفاعلة ان اتخصص فيه، وهو الانثربولوجيا او علم الانسان، فالانسان الخلاق هو مبدع الثقافة وحاملها عن طريق الدراسة المتأنية المتعمقة التي تبغي الفهم القائم على التعاطف والاحترام.

ولقد علمتني الانثربولوجيا ودراستي للانسان في تلك المجتمعات والثقافات المتباينة والتي عرفتها من خلال البحث الميداني، او عرفت عنها من خلال القراءة، ان التجربة الحسية وحدها لا تفيد ولا تكفي لفهم «الانسان» في كل ابعاده ان لم يكن وراء هذا التجربة عقل يفكر وينظم ويحلل ويفسر، وان لم يعزز ذلك كله ضمير وجداني يتذوق ويحكم بتلقائية عفوية بسيطة وبعيدة عن التعقيد. واعتقد انني كنت مهيأ لذلك منذ البداية دون ان ادري وذلك بحكم نشأتي الاولى المبكرة في بيت تتحكم فيه قوى العقل العملي الحازمة الصارمة وقوى الضمير الديني والحس الفني والجمالي، وقد افادني ذلك كله فيما بعد في النظر الى الثقافات والمجتمعات على انها تؤلف وحدات متكاملة تندمج فيها النظم الاجتماعية بالمعتقدات الدينية والافكار الغيبية والابداعات الفنية والادبية والفكرية التي يصعب الفصل بينها وتحتاج لفهمها الى تآزر وتعاون العقل والضمير والذوق. وكان لذلك اثره بغير شك في تمسكي واستمساكي القوي بالمدخل البنائي والمنهج البنائي الوظيفي في دراسة الانسان والثقافة والمجتمع، ولكن الاهم من ذلك هو العلاقة الحميمة القوية التي تقوم على الفهم والتعاطف والتقدير للثقافات الانسانية المختلفة باعتبار كل منها يمثل جانبا واحداً بسيطا ولكنه مهم من الطبيعة البشرية الشديدة العمق والتعقيد والتي لن يمكن التغلغل الى اغوارها البعيدة بغير الاحساس بالحب للانسان في ذاته وللانسانية في مجموعها. ولعل اكثر ما يحتاج اليه العالم الآن هو المحبة الخالصة الخلاقة

التي تقوم على التفاهم والتي تستطيع ان تمتد بحيث تشمل وتضم اليها كل فئات البشر. فالمحبة تولد المحبة والاحترام يقابل بالاحترام بينما الشك والريبة يولدان الخوف والتوتر والكراهية التي ليس لها قرار. ولقد كانت الانثروبولوجية والآداب، وبخاصة الآداب الكلاسيكية التي مازلت مغرما بها لعمقها وانسانيتها، هما وسيلتي لفهم الانسان وحب الانسانية واحترام ثقافاتها بكل قوتها وضعفها.

واذا كانت المصادفات قد لعبت دورا اساسيا في حياتي والتدخل في رسم الطريق الذي سرت فيه فان العمل الجاد القائم على ارضاء الضمير وتحكيم العقل كان يساعد على تحويل هذه المصادفات بما تحمل من آمال وتمنيات الى بناء صلب وراسخ ومتماسك ارجو ان يكون فيه بعض النفع للآخرين.



المؤلف في سطور

الدكتور أحمد أبو زيد

● في أوائل العشرينيات من القرن الماضي ولد في الإسكندرية.

● تلقى تعليمه بجامعتي الإسكندرية وأكسفورد ودرس الفلسفة على أيادي أساتذة عظام منهم أبو العلا عفيفي ويوسف كرم ومصطفى زيور.

● عمل أستاذاً للأنثربولوجيا بجامعة الإسكندرية وأثرى هذا الحقل العلمي بجهوده.

● عمل مدرساً في جامعتي ليبيا والكويت وأسهم في إنشاء قسم الاجتماع بالجامعتين وتخرجت على يديه نخبة من أساتذة الأنثربولوجيا في وطننا العربي.

● عمل أستاذاً زائراً بجامعات إنجلترا وأمريكا وخبيراً بمكتب العمل الدولي بجنيف، وهذا ما أتاح له فرصة دراسة العالم العربي وإفريقيا.

● وخلال سبعة عشر عاماً كان مستشاراً لمجلة «عالم الفكر» الكويتية.

● أثرى المكتبة العربية بعشرات المقالات الموزعة في الدوريات وبالعديد من المؤلفات منها كتاب «المفهومات» وكتاب «الأنساق».

● يعمل مقرراً للجنة الدراسات الاجتماعية في المجلس الأعلى للثقافة في مصر.



الفهرس

الفصل الثالث «تأملات وقضايا»

كتاب العربي
يصدر عن مجلة العربي كل ثلاثة أشهر

مقر العربي الرئيسي في الكويت

ص. ب: ٧٤٨ الصفاة - الكويت - الرمز البريدي: ١٣٠٠٨ - مبنى وزارة الإعلام رقم (٢)
شارع الصحافة - الشويخ
تلفون: ٤٨٤٦٨٢٧ - ٤٨٤٥١٣٤
فاكس التحرير: ٤٨٤٢٢٥١
المراسلات باسم رئيس التحرير
.Box: 748 / Al Safat Kuwait. O. P
Tel.: ٤٨٤٦٨٢٧ - ٤٨٤٥١٣٤
Fax: ٤٨٤٢٢٥١
E.mail: arabimag @ qualitynet.net

مكاتب العربي في الخارج

القاهرة: ٥ شارع الفلاح متفرع من ميدان لبنان - المهندسين - الجيزة.
هاتف: ٣٤٧٨٠٨١
فاكس: ٣٠٥٤٦٣٨
بيروت: ص. ب ٧٠٨٢٧ أنطلياس / لبنان
هاتف: ٤٠٨٤٠٧ (٠٣)
فاكس: ٤٠٥٠٧٢ (٠٤)
دمشق: ص. ب ١٢٠٣٥ - هاتف: ٢١٢٧٧٩٧ - ٢١٢٤٨٣١ - ٢١٢٨٢٤٨
فاكس: ٢١٢١٥٣٢
الجزائر: ص. ب ١٤٤ المحطة الجزائر - هاتف: ٦٩٣٣٩٣ - فاكس: ٦٩١٨٤٧

الاشــــتراكــــات

قسم الاشتراكات - مجلة العربي - وزارة الإعلام ص. ب: ٧٤٨ الصفاة - الكويت الرمز البريدي ١٣٠٠٨، على طالب الاشتراك تحويل القيمة بموجب حوالة مصرفية أو شيك بالدينار الكويتي باسم وزارة الإعلام.

ثمن الاشتراكات

الكويت	١ دينار	السعودية	١٥ ريالا	الأردن	١ دينار
سوريا	٥٠ ليرة	البحرين	١ دينار	مصر	٢ جنيه
السودان	٢٠٠ جنيه	تونس	٢ دينار	الجزائر	١٢٠ ديارا
اليمن	١٥٠ ريالا	قطر	١٥ ريالا	سلطنة عمان	١ ريال
لبنان	٥٠٠٠ ليرة	الإمارات	١٥ درهما	المغرب	٢٠ درهما

□ سعر النسخة خارج الوطن العربي ٣ دولارات أمريكية □

الاشتراك في الكويت ٥ دنانير □ في الدول العربية ٨ دولارات أمريكية □ خارج الوطن العربي ١٦ دولاراً أمريكيا.